3 1761 01877450 5

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/commentairefran05pg

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

V

TRAITÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.

TOULOUSE
IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT
14, RUE DES ARTS, 14

1910

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslas PABAN-SECOND,
Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,
Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.
S. P. A. Magister.

JUN - 9 1953

AVANT-PROPOS

Avec le présent volume du Commentaire, c'est la fin de la Première Partie de la *Somme théologique* que nous offrons à nos lecteurs. Elle comprend les vingt-neuf dernières questions, depuis la question 90 jusqu'à la question 119. De la question 90 à la question 102, c'est le *Traité du premier homme*; de la question 103 à la question 119, le *Traité du gouvernement divin*. Le premier de ces traités termine l'étude de la distinction des êtres créés par Dieu dans la diversité de leurs natures. Le second est le couronnement de tout ce qui a pu être dit sur l'œuvre de Dieu au dehors. C'est là que saint Thomas détermine la part d'action qui revient aux diverses créatures, sous l'action première et universelle de Dieu, les mouvant toutes à leur fin.

Nous ne nous attarderons pas à dire l'excellence ou même l'opportunité de ces deux traités. Ceux de nos lecteurs qui nous ont suivi jusqu'ici les peuvent pressentir d'eux-mêmes. Il suffit de remarquer que le premier considère à la lumière de la raison théologique l'origine de l'homme telle que la foi nous l'enseigne; et le second, le souverain domaine de Dieu sur toute créature, tant au point de vue de l'action qu'au point de vue de l'être. Les théologiens savent que dans cette dernière partie se trouve un article, l'article 5 de la question 105, dont la portée est telle qu'on a écrit des volumes pour l'interpréter en des sens très divers selon la diver-

sité des Écoles. Nous lirons cet article comme nous avons lu tous les autres articles du saint Docteur, en interprétant saint Thomas par lui-même. Nos lecteurs verront ainsi, d'eux-mêmes, quelle est la pensée authentique du Maître.

Au début de notre travail, nous nous étions promis d'interpréter aussi fidèlement que nous le pourrions, et avec toute la clarté désirable, cette pensée authentique du Maître, telle qu'il l'a fixée dans sa *Somme théologique*. Arrivé au terme d'une des trois grandes parties de la *Somme*, nous aurions lieu de nous demander si notre programme a été rempli comme nous l'aurions voulu. Nous pouvons, du moins, nous rendre le témoignage qu'il n'est pas un seul mot du texte de saint Thomas qui ait paru exiger une explication immédiate et que nous n'ayons, en effet, essayé d'expliquer de notre mieux. Si nous avons pu, de la sorte, aider quelques esprits à mieux comprendre et à goûter davantage les beautés d'une telle œuvre, nous nous pardonnerons d'avoir tenté ce que le génie de Cajétan s'accusait d'avoir osé lui-même, et qu'il appelait : *tam divini operis prœsumptuosa expositio.*

Rome, en la fête des SS. Apôtres Pierre et Paul, 29 juin 1910.

LA SOMME THÉOLOGIQUE.

LA PREMIÈRE PARTIE.

QUESTION XC.

DE LA PREMIÈRE PRODUCTION DE L'HOMME EN CE QUI EST DE SON AME.

Nous faisions remarquer, au début de notre tome III, que depuis la question 47 de la première partie de la *Somme théologique*, jusqu'à la question 102 inclusivement, il s'agit de la distinction des choses, selon que cette distinction émane de Dieu, Principe et Source de tous les êtres. Les premiers êtres que nous avons considérés comme produits ainsi par Dieu, après une vue d'ensemble sur la distinction générale qui domine tous les êtres créés (q. 47-49), étaient les êtres purement spirituels, appelés, dans le langage chrétien, du nom d'anges (q. 50-64). Nous avons considéré ensuite les êtres purement corporels (q. 65-74). Enfin, à partir de la question 75, nous avons commencé l'étude de l'être tout ensemble corporel et spirituel, l'homme. Cette étude devait comprendre deux parties. La première s'occuperait de la nature même de l'homme, considéré surtout du point de vue théologique, c'est-à-dire en raison de son âme intelligente et libre. Cette première partie, en même temps que l'étude de la créature purement corporelle, a fait l'objet de notre précédent volume. Nous devons maintenant nous occuper de la seconde partie, que saint Thomas nous annonçait en ces termes, au

début de la question 75 : de la production de l'homme. « Après nos précédentes études », déclare-t-il ici, au début de la question 90, « nous devons traiter de la première production de l'homme ». Il s'agit donc, non pas de la production de tel ou tel homme pris en particulier, selon que cette production s'effectue dans la suite des générations humaines (comme nous l'examinerons dans le traité du gouvernement divin. q. 118 et 119), mais de la production du premier homme, ou, d'une façon plus exacte encore et selon que saint Thomas lui-même s'en explique, « de la première production de l'homme ».

« A ce sujet, poursuit le saint Docteur, nous aurons à considérer quatre choses : premièrement, de la production de l'homme lui-même (q. 90-92); secondement, de la fin » ou du terme « de cette production », selon que l'homme est dit produit à l'image de Dieu (q. 93); « troisièmement, de l'état et de la condition de l'homme en cette première production (q. 94-101); quatrièmement, du lieu du premier homme » (q. 102). — On le voit, après le traité de l'homme, considéré en général, ou selon ses principes essentiels, nous avons ici le traité du premier homme.

« La production elle-même » du premier homme, ou la première production de l'homme, « comprendra une triple considération : d'abord, la production de l'homme, en ce qui est de son âme (q. 90); ensuite, cette même production, en ce qui est du corps de l'homme (q. 91); enfin, ce qui touche à la production de la femme » (q. 92). — Le simple énoncé de ces questions nous indique qu'il s'agit ici du point de doctrine le plus vivement discuté de nos jours parmi les tenants de l'évolution.

Abordons immédiatement la question première, celle qui traite de la production de l'homme en ce qui est de son âme.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'âme humaine est quelque chose de fait, ou si elle est de la substance même de Dieu ?
2° A supposer qu'elle soit faite, si elle est créée ?
3° Si elle a été faite par l'entremise des anges ?
4° Si elle a été faite avant le corps ?

De ces quatre articles, le premier se demande si l'âme qui devait animer le corps du premier homme se réfère à Dieu comme un effet produit par Lui; le second et le troisième, comment Dieu a produit cet effet : s'Il l'a produit par voie de création; s'Il l'a produit directement et sans aucun intermédiaire; le quatrième, s'Il l'a produit simultanément avec le corps que cette âme devait animer. — Et d'abord, si l'âme qui devait animer le corps du premier homme se réfère à Dieu comme un effet produit par Lui, ou si elle ne serait pas plutôt comme une partie de Dieu même. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'âme a été faite ou si elle est de la substance de Dieu?

Comme nous l'allons voir, par la première objection, la raison scripturaire et théologique de cet article est dans le récit que la Genèse nous donne de la production du premier homme. Des esprits peu éclairés y trouvaient une sorte d'enseignement panthéistique.

Trois objections s'efforcent de prouver que « l'âme » du premier homme « n'a pas été faite, mais » qu' « elle est de la substance même de Dieu ». — La première est le texte de la Genèse auquel nous venons de faire allusion. « Il est dit, en effet, dans la Genèse, chap. II (v. 7) : *Et le Seigneur Dieu forma l'homme, poussière du sol: et Il souffla en sa face un souffle de vie : et il fut, l'homme, à âme vivante* ». Voilà donc Dieu qui nous est représenté par l'Écriture comme soufflant sur la face de l'homme ce qui devait être l'âme de ce dernier. « Mais celui qui souffle émet quelque chose de lui-même. Par conséquent, l'âme dont l'homme vit est quelque chose de la substance de Dieu ». — La seconde objection se tire de la doctrine exposée précédemment au sujet de la nature de l'âme. « Il a été dit plus haut (q. 75, art. 5), que l'âme est une forme simple », qui n'a pas de matière. « Puis donc que la forme est acte, il s'ensuit que

l'âme » est seulement acte, c'est-à-dire qu'elle « est acte pur ; et cela même est le propre de Dieu. Donc l'âme est bien de la substance de Dieu ». — La troisième objection insiste sur ce même argument tiré de la simplicité de l'âme. « Tout ce qui est et ne diffère en rien ne forme qu'un seul être. Or, Dieu et l'esprit sont. D'autre part, ils ne diffèrent en rien ; car s'ils différaient, ce serait par certains principes de différence » et ils ne seraient plus quelque chose de simple ; « ils seraient des êtres composés. Donc Dieu et l'esprit humain sont une même substance. »

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dans son livre *De l'origine de l'âme* (liv. III, ch. xv), énumère certains points, dont il dit qu'ils sont *extrêmement et manifestement mauvais, ennemis de la foi catholique ;* et parmi ces divers points, le premier est l'opinion de ceux qui disent que *Dieu aurait tiré l'âme, non pas du néant, mais de Lui-même* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer que « cette opinion, que l'âme serait de la substance de Dieu, ne se soutient pas et n'a manifestement aucune ombre de probabilité. Comme il ressort, en effet, de ce qui a été dit » dans le traité de l'âme humaine, (q. 77, art. 2 ; q. 79, art. 2 ; q. 84, art. 6), « l'âme humaine » n'est pas toujours dans l'acte d'entendre ; elle « n'est parfois qu'en puissance par rapport à cet acte d'entendre ; elle tire aussi, d'une certaine manière, sa connaissance, des choses extérieures ; de même, elle a des puissances diverses. Or, tout cela est étranger à la nature de Dieu, qui est acte pur, qui ne reçoit rien du dehors, et qui n'a en Lui aucune espèce de diversité, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut » (q. 3, art. 1, 7 ; q. 9, art. 1). Il est donc bien manifeste que l'âme humaine ne peut en aucune manière s'identifier à la nature divine. La thèse du panthéisme, ici comme sur tous les autres points, repose sur la méconnaissance des attributs de Dieu et des propriétés de la créature.

D'où vient donc qu'une doctrine si complètement dénuée de tout fondement rationnel a pu être admise et enseignée par certains hommes ? Saint Thomas va essayer de nous le dire, en considérant l'origine philosophique de cette erreur, plutôt que son occasion scripturaire. « Cette erreur », que l'âme, en général, et,

par suite, l'âme du premier homme dont nous nous occupons plus spécialement ici, serait de nature divine, « semble avoir eu pour cause un double point de docrine admis par les anciens. — Les premiers, en effet, qui commencèrent à étudier les natures des choses, ne pouvant s'élever au-dessus de l'imagination, dirent qu'il n'y avait rien en dehors du monde des corps. Par suite, ils affirmaient que Dieu était un certain corps, qu'ils estimaient être le principe des autres corps. Et parce qu'ils admettaient que l'âme était de même nature que le corps qui pour eux avait raison de principe, ainsi qu'il est dit au premier livre *de l'âme* (ch. II, n. 10 et suiv. ; de S. Th., leç. 5), il s'ensuivait que l'âme était de la nature même de Dieu. C'est en vertu de la même doctrine que les manichéens, pour qui Dieu était une certaine lumière corporelle, affirmèrent que l'âme était une certaine partie de cette lumière liée à un corps » plus grossier. — « Plus tard, il est vrai, il y eut assez de progrès pour que quelques hommes saisissent qu'il existe quelque chose d'incorporel ; ils n'admirent pas cependant que ce quelque chose d'incorporel existât séparé des corps : ils en faisaient la forme des corps. Aussi bien Varron disait que Dieu est *l'âme qui gouverne le monde par le mouvement et la raison*. selon que saint Augustin le rapporte au septième livre de *la Cité de Dieu* » (liv. IV, ch. XXXI ; cf. liv. VII, ch. VI). On a voulu rapprocher quelquefois, de cette parole de Varron, cet autre texte fameux de Virgile (*Enéide*, liv. VI, v. 727) : *mens agitat molem*. « Ainsi donc quelques-uns dirent que l'âme de l'homme était une partie de cette âme totale, comme d'ailleurs l'homme lui-même était une partie du monde, ne sachant pas arriver par l'intelligence à distinguer les degrés des substances spirituelles, si ce n'est en raison des distinctions qui existent parmi les corps. — Mais, déclare saint Thomas, après le rapide exposé de cette double forme de panthéisme, parce que toutes ces choses sont impossibles, comme il a été prouvé plus haut (q. 3, art. 1, 8 ; q. 50, art. 2, ad. 4um ; q. 75, art. 1), il s'ensuit qu'il est manifestement faux que l'âme soit de la substance de Dieu ». La doctrine en elle-même est contradictoire ; et son double point de départ philosophique constitue une double erreur très grossière, celle d'un matérialisme absolu, ou d'un spiritua-

lisme incomplet. La vérité est, comme le rappelait saint Thomas au début de l'article, et comme le saint Docteur l'a démontré par toutes les questions établies jusqu'ici, que la nature de l'âme, si elle a quelques traits de ressemblance avec Dieu, est cependant à une distance infinie de la nature divine [cf. Denzinger, 102, 113, 124].

L'*ad primum* répond à l'objection tirée du texte de la Genèse. Ce texte avait été pour plusieurs, comme le remarque saint Thomas dans le commentaire des *Sentences*, liv. II, dist. 17, q. 1, art. 1, et aussi dans la *Somme contre les gentils*, liv. II, ch. LXXXV, une occasion d'erreur. Il n'y avait pourtant pas à s'y arrêter. Car « le mot » souffler ou « *inspirer* ne doit pas se prendre ici d'une façon corporelle. Dire que Dieu inspire », dans ce passage de l'Écriture, revenait à dire qu'Il faisait un esprit. — D'ailleurs, même à prendre cette formule dans son sens strict, « l'homme qui spire » ou qui souffle « d'une façon corporelle, n'émet pas quelque chose de sa substance, mais un corps étranger », savoir l'air extérieur qu'il a aspiré et qu'il renvoie ensuite.

L'*ad secundum* rappelle que « l'âme, si elle est une forme simple au point de vue de son essence », n'étant pas, comme les êtres matériels, composée essentiellement d'acte et de puissance, « n'est pas cependant son être ; elle n'est que par participation, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 75, art. 5, ad. 4um). Et, par suite, elle n'est point acte pur, comme Dieu ». Elle est bien, en elle-même, forme pure ; mais elle n'est pas acte pur.

L'*ad tertium* reproduit une remarque déjà faite, à propos d'une objection analogue, dans le traité de Dieu, q. 3, art. 8, ad 3um. « Ce qui diffère, si on le prend au sens strict, diffère par quelque chose ; et voilà pourquoi on parle de différence là où se trouve déjà quelque chose de commun ». Les êtres qui diffèrent sur un point, conviennent sur un autre. « Aussi bien, faut-il que les êtres qui diffèrent soient, d'une certaine manière, composés, puisqu'ils diffèrent sur un point et conviennent sur un autre. Mais, avec cela, si tout ce qui diffère est divers, il ne s'ensuit pourtant pas que tout ce qui est divers, diffère, comme il est dit au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4 ; Did., liv. IX,

ch. III, n. 6, 7). Les choses simples, en effet, sont diverses en elles-mêmes, sans qu'elles diffèrent par des différences qui entreraient dans la composition de leur être. C'est ainsi que l'homme et l'âne diffèrent par les différences de *raisonnable* et de *non-raisonnable*, desquelles différences on ne peut pas dire qu'elles diffèrent en elles-mêmes par d'autres différences ».

L'âme humaine est distincte de Dieu. Sa nature n'est point identique à la nature divine. Elle a des propriétés tout autres. Si Dieu, qui est l'Être subsistant, est par Lui-même, l'âme de l'homme qui n'a l'être que par participation doit nécessairement avoir été produite. C'est là un point de doctrine indiscutable, tant aux yeux de la raison qu'à ceux de la foi, comme le note saint Thomas aux endroits précités du commentaire des *Sentences* et de la *Somme contre les gentils*. — Mais si l'âme humaine a été produite, comment entendre cette production? Faut-il l'attribuer à Dieu directement? Est-ce par voie de création et d'une façon immédiate que l'âme aura été produite par Dieu? Tels sont les deux points de doctrine que nous devons maintenant examiner. — Et d'abord, si l'âme humaine a été produite par voie de création.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'âme a été produite dans l'être par voie de création?

Trois objections veulent prouver que « l'âme » du premier homme « n'a pas été produite dans l'être par voie de création ». — La première arguë de la doctrine même qui vient d'être rappelée à l'article précédent. « Tout ce qui renferme en soi quelque chose de matériel, déclare l'objection, est tiré de la matière. Or, l'âme renferme en soi quelque chose de matériel, puisque », nous l'avons dit, « elle n'est pas acte pur », et que toute puissance dans l'être essentiel implique la matière. « Donc l'âme est tirée

de la matière ; et, par suite, elle n'est pas créée ». — La seconde objection insiste, en appuyant sur la définition même de l'âme. « Tout ce qui est acte de la matière semble être tiré de la matière : la matière, en effet, disant puissance à l'acte, tout acte » de la matière « préexiste dans la matière d'une façon potentielle. Puis donc que l'âme est acte de la matière corporelle, ainsi qu'on le voit par sa définition (au second livre *de l'âme*, ch. I, n. 5 ; de saint Th., leç. I), il s'ensuit que l'âme se tire de la puissance de la matière ». — La troisième objection porte sur la raison même de forme qui est essentielle à l'âme. « L'âme », en effet, « est une certaine forme. Si donc l'âme est produite par voie de création, il en faudra dire autant, pour la même raison, de toutes les autres formes ; et, par suite, aucune forme ne viendra à l'être par voie de génération ; ce qui est un inconvénient ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans la Genèse, chap. I (v. 27) : *Dieu créa l'homme à son image*. Or, c'est par son âme que l'homme est à l'image de Dieu. Donc c'est bien par voie de création que l'âme » de l'homme « est venue à l'être ». L'Église enseigne expressément ce point de doctrine, comme d'ailleurs celui de l'article précédent, ainsi qu'on le voit par ce texte du symbole de Léon IX : « Je crois que l'âme n'est pas une partie de Dieu, mais qu'elle a été créée du néant » (Denzinger, 296).

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, pose très nettement sa conclusion et en limite la portée à la seule âme humaine, parmi toutes les formes du monde matériel. « L'âme raisonnable, déclare-t-il, ne peut être produite que par voie de création ; ce qui n'est vrai d'aucune autre forme. La raison en est », prouve aussitôt le saint Docteur, et Cajétan remarque que saint Thomas a su appuyer sa démonstration sur le fondement très solide de l'argumentation aristotélicienne, « que tout *devenir* ou *être fait* étant une voie qui conduit à l'être, le *devenir* ou *l'être fait* conviendra à une chose au même titre que l'être lui conviendra. Or, à proprement parler, on ne dit être que ce qui a, lui-même, l'être, comme » n'adhérant pas à un autre, mais se tenant en lui-même et « subsistant dans son être. C'est pour cela que les seules substances comptent parmi les êtres, au sens pro-

pre et vrai de ce mot. Quant aux accidents, ils n'ont pas l'être, mais par eux quelque chose est, et à ce titre ils comptent parmi ce qui est; c'est ainsi que la blancheur sera dite exister parce que par elle il y a quelque chose qui est blanc. Pour ce motif, il est dit, au septième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 1; Did., liv. VI, ch. 1, n. 3), que l'accident est plutôt *de ce qui est* que *ce qui est*. Et la même raison, ajoute saint Thomas, vaut pour toutes les autres formes qui ne sont pas subsistantes. Aussi bien, le *devenir* ou l'*être fait* ne conviendra, proprement, à aucune forme non subsistante; mais on les dira devenir ou être faites par cela que les composés qui subsistent deviennent et sont faits ».

La question se poserait de savoir si cette doctrine de saint Thomas se doit entendre seulement des formes accidentelles et des formes substantielles mais non subsistantes, ou aussi des substances qui ne subsistent pas, au sens strict de ce mot, mais qui ont raison de partie dans un tout plus complet qui seul subsiste. La distinction s'applique à toutes les parties substantielles des êtres corporels, comme, dans le vivant, à ses divers organes ou à ses divers membres; et, plus spécialement encore, à la nature humaine dans le Christ, qui forme bien une nature ou une substance complète, mais qui cependant ne subsiste pas au sens strict du mot subsister. Mais, précisément, en raison de cette dernière application, où nous savons que saint Thomas revendique, pour la nature humaine dans le Christ, le fait d'être *créée* et d'avoir raison de *créature* [Cf. *Tertia Pars*, q. 16, art. 8 et 10], nous croyons qu'il est plutôt dans la pensée du saint Docteur de restreindre ce qu'il vient de nous dire ici, aux formes accidentelles et aux formes substantielles non subsistantes. Le mot *subsistantes* que saint Thomas semble, dans cet article, ne pas séparer du mot *substances*, devrait donc se prendre, non pas au sens strict de *l'être qui existe en soi et pour soi*, distinct de tout autre, ce qui est le propre de l'individu ou du suppôt et de la personne, mais au sens plus large de *l'être qui existe en soi* et non en un autre, par opposition aux formes accidentelles ou aux formes matérielles qui n'existent que dans leur sujet, substance ou matière. [Cf. sur cette notion de la sub-

sistence, notre tome II, Traité de la Trinité, p. 171 et suiv.].

Après avoir ainsi établi que tout être qui subsiste, c'est-à-dire qui a l'être en soi et non en un autre, a dû être, par lui-même, le sujet ou le terme de l'action productive, saint Thomas poursuit : « Or, l'âme raisonnable est une forme qui subsiste, ainsi qu'il a été prouvé plus haut » (q. 75, art. 2). L'âme raisonnable est bien d'une nature telle qu'elle doit, normalement, exister unie au corps; mais alors même qu'elle est unie au corps, elle n'a pas l'être dans le corps; elle a l'être en elle-même, et le corps participe cet être de l'âme; aussi bien, quand elle se trouve, d'une façon anormale, séparée du corps, elle garde son être que le corps participait. L'âme raisonnable est une forme subsistante. « Il s'ensuit qu'il lui conviendra en propre de recevoir l'être ou d'être faite. D'autre part, elle ne peut pas être faite d'une matière préjacente : ni d'une matière corporelle, car elle serait elle-même de nature corporelle; ni d'une matière spirituelle », car cela supposerait qu'il y a pour les substances spirituelles une matière commune soumise à des qualités contraires, condition requise pour que la forme puisse être tirée de la puissance de la matière; et « dès lors, les substances spirituelles pourraient se changer l'une en l'autre », comme il arrive dans le monde de la génération substantielle; chose absolument inadmissible, ainsi que nous le dirons à l'*ad primum;* d'abord, parce que les substances spirituelles n'ont pas de matière; et ensuite, parce qu'à supposer une matière en elles, ce ne serait jamais une matière soumise aux transformations du monde corporel. « Il est donc nécessaire de dire que l'âme est produite par voie de création ».

Cajétan fait remarquer que saint Thomas a déduit sa conclusion avec une extrême sagacité — *subtilissime.* Voulant établir que l'âme raisonnable doit être créée, il a montré qu'elle doit être faite et qu'elle ne peut être faite de *rien qui soit une partie d'elle-même*, comme il arrive pour les substances corporelles produites par cela que leur forme est tirée de la puissance de leur matière. Deux éléments les constituent, dans leur raison de substance; et de ces deux éléments, l'un est tiré de l'autre, en quelque manière. Or, c'est là ce qui différencie la production

par voie de génération de la production par voie de création. Dans un cas, ce qui est produit — et ce ne peut être jamais qu'un être subsistant de sa nature, nullement une simple forme accidentelle ou matérielle, — est produit en telle manière qu'une partie de lui est tirée de l'autre. Dans le second cas, ce qui est produit est produit en telle manière que l'être nouveau n'est tiré de rien qui fasse partie de lui-même. Et voilà pourquoi tout être qui subsiste ne peut pas être produit par voie de génération ou de transformation substantielle, sans être nécessairement d'ordre physique et corporel. — « *Et hoc bene nota*, observe Cajétan, *notez bien cela : car c'est la doctrine péripatéticienne et le fondement premier sur lequel s'appuie Aristote : quoniam est peripatetica doctrina, praecipuumque Aristotelis fundamentum* ».

L'*ad primum* projette une vive lumière sur la distinction thomiste de l'être et de l'essence. Saint Thomas déclare ici qu'ils sont entre eux, toutes proportions gardées, ce que sont entre elles la matière et la forme. « Dans l'âme, dit-il, l'essence même de l'âme, qui est simple, est comme une sorte de principe matériel ; et le principe formel, en elle, est l'être même qu'elle participe ; lequel être » participé n'a pas à être tiré de l'essence de l'âme comme la forme est tirée de la matière, attendu que cet être ne fait pas partie de l'essence de l'âme, comme font partie du tout substantiel qu'elles constituent, la matière et la forme ; mais il « est, de toute nécessité, simultanément avec l'essence de l'âme, l'être venant de soi à la suite de la forme ». De soi la forme de tel être, parmi les êtres corruptibles, ne vient pas à la suite de la matière de cet être. La matière qui sera la matière de cet être peut exister déjà, sous une autre forme, sans que la forme de cet être soit actuellement. Et voilà pourquoi cet être est dit produit d'une matière préjacente. Mais il n'en va pas de même pour l'être qui actue la forme subsistante. Les deux sont simultanément. Il n'y a donc pas à supposer que l'être, qui joue ici le rôle de principe formel, se tire de la forme, comme celle-ci, dans les êtres matériels, se tire de la matière. Et, par suite, quand bien même l'âme raisonnable ne soit pas acte pur, cependant parce qu'elle est forme pure, et qu'elle subsiste, elle ne peut

pas être produite par mode de génération mais seulement par mode de création.

« D'ailleurs, ajoute saint Thomas, la raison serait la même, à supposer que l'âme fût composée d'une certaine matière spirituelle, comme d'aucuns le disent ». Nous savons que parmi ceux-là se trouvait saint Bonaventure (II des *Sentences*, dist. 17, art. 1, q. 2). « Cette matière, en effet, ne serait point en puissance à une autre forme, pas plus que la matière du corps céleste », dans l'opinion des anciens; « car, autrement, l'âme serait corruptible », chose que ces auteurs n'admettaient pas. — « Il s'ensuit qu'en aucune manière l'âme ne peut être produite d'une matière préjacente ».

L'*ad secundum* renferme un précieux enseignement, que Cajétan nous invite à noter comme « un autre secret de la doctrine péripatéticienne : *secretum aliud peripateticum* ». C'est l'explication du fameux adage que « la forme ou l'acte se tire de la puissance de la matière ». « Dire que l'acte se tire de la matière, déclare saint Thomas, n'est pas autre chose qu'affirmer que cela même devient en acte, qui était d'abord en puissance ». Il faut donc, partout où l'acte se tire de la matière, que la matière préexiste à cet acte et que l'acte existe d'une certaine façon, c'est-à-dire d'une façon potentielle, non active, mais passive, dans cette matière préexistante. La statue de César, par exemple, existe à l'état potentiel passif dans le bloc de marbre d'où on la tire. « Mais l'âme raisonnable », bien qu'elle soit l'acte d'une matière corporelle, « n'a pas son être qui dépende de cette matière corporelle ; son être est subsistant et dépasse la capacité de cette matière, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q, 75, art. 2). Il n'y est pas contenu, non pas même en puissance passive, comme l'être de la forme matérielle est contenu dans la matière. Il vient totalement du dehors et est propre à l'âme ; si bien, que l'âme, loin de tirer son être de la matière qu'elle informe, communique au contraire son être à cette matière. Ce n'est pas de la transformation de la matière que vient l'être de l'âme. « Et voilà pourquoi l'âme n'est pas tirée de la puissance de la matière ». — Nous verrons plus tard que saint Thomas ne refusera pas d'admettre que la grâce soit tirée de la puissance du sujet qu'elle informe

divinement. C'est que la grâce n'est pas une forme subsistante; elle n'est qu'une qualité accidentelle. Elle n'a donc pas d'être en elle-même et par elle-même. Son être dépend en quelque sorte du sujet qui la porte. Il se pourra donc que sous l'action toute-puissante de Dieu ce sujet soit transformé au point d'aboutir à la possession actuelle de cette forme accidentelle divine qu'est la grâce. Elle ne l'avait auparavant qu'en puissance; mais elle l'avait en puissance, en puissance obédientielle passive. Aucune matière, au contraire, si parfaite qu'on la suppose, n'a en puissance, non pas même en puissance obédientielle, l'âme humaine. Car l'âme humaine étant subsistante porte son être avec elle et ne le reçoit pas d'une action façonnant la matière. La matière pourra être préparée à recevoir l'âme humaine. Elle ne saurait jamais, non pas même sous l'action toute-puissante de Dieu, être transformée au point d'aboutir à la possession actuelle de l'âme, comme si cette possession était le terme de l'action divine transformant la matière. L'âme vient de Dieu directement, d'un seul coup. C'est à elle, en elle-même, que se termine l'action divine; et la matière ne peut être transformée qu'*en vue de la recevoir*.

L'*ad tertium* fait observer, d'un mot, qu' « il n'en est pas de l'âme raisonnable comme des autres formes, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article et dans les réponses précédentes). L'âme raisonnable est subsistante, tandis que les autres formes ne le sont pas.

L'âme humaine étant une forme subsistante, qui possède en elle-même l'être qu'elle a, sans que rien d'étranger à elle soit requis pour la réalisation de cet être, il s'ensuit qu'elle a dû être produite directement, en telle manière qu'elle soit le fruit de la seule action productrice. Elle a dû nécessairement venir à l'être par voie de création. Nous avons déjà vu que cette vérité, démontrée par la raison, est aussi une vérité de foi. L'Église enseigne que l'âme a été créée de rien : *ex nihilo creatam*. Il s'ensuit que toute doctrine évolutive qui voudrait, en quelque manière que ce soit, faire sortir l'âme humaine des transformations de la matière, doit être rejetée comme absolument fausse et incompatible avec

la foi catholique. — Devons-nous aller plus loin encore, et faut-il dire que cette âme qui n'a pu, en aucune manière, venir d'en bas ou des transformations de la matière, a dû aussi être produite immédiatement par Dieu, sans que rien, non pas même ces agents spirituels que nous appelons les anges, ait pu intervenir.

Telle est la doctrine qu'il s'agit d'examiner à l'article suivant.

Article III.

Si l'âme raisonnable a été produite par Dieu immédiatement ?

Trois objections veulent prouver que « l'âme raisonnable n'a pas été produite par Dieu immédiatement, mais que les anges sont intervenus ». — La première observe qu' « il n'y a pas un ordre moindre parmi les substances spirituelles que parmi les être corporels. Or, les corps inférieurs sont produits par l'action des corps supérieurs, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de saint Th., leç. 3). Donc, les esprits inférieurs, qui sont les âmes raisonnables, doivent être produits par les esprits supérieurs, qui sont les anges ». — La seconde objection dit que « la fin répond au principe. Dieu, en effet, est le principe et la fin de toutes choses. Il s'ensuit que la manière dont les êtres sont sortis du principe doit répondre à la manière dont ils sont conduits à leur fin. Or, *les êtres inférieurs sont conduits à leur fin par les êtres supérieurs*, selon que s'exprime saint Denys (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. V). Donc, les êtres inférieurs ont dû être produits par l'entremise des premiers, c'est-à-dire les âmes par l'entremise des anges ». — La troisième objection rappelle une objection déjà faite à propos de la possibilité de la création par voie de cause instrumentale [Cf. q. 45, art. 5, obj. 1]. « *Le parfait est ce qui peut produire un semblable à soi*, comme il est dit au quatrième livre des *Météores* (ch. III, n. 1 ; de saint Th., leç. 4). Or, les substances spirituelles sont bien plus parfaites que les substances corporelles. Si donc les corps peuvent reproduire des êtres spécifiquement semblables,

combien plus les anges pourront faire quelque chose qui leur est inférieur en nature, savoir l'âme raisonnable ».

L'argument *sed contra* cite le mot de la Genèse, ch. II (v. 7), où « il est dit que Dieu Lui-même *souffla sur la face de l'homme un souffle de vie* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir qu' « il en est qui ont enseigné que les anges, selon qu'ils agissent par la vertu de Dieu, causent les âmes raisonnables ». Ce fut l'erreur de Séleucus et de ses adeptes, dont parle saint Augustin dans son livre *Des hérésies*, n. LIX. « Mais, reprend le saint Docteur, un tel enseignement est tout à fait impossible et opposé à la foi. Il a été montré, en effet (à l'article précédent), que l'âme raisonnable ne peut être produite que par voie de création. Or, il n'y a que Dieu qui puisse créer », non pas seulement à titre de cause principale, mais d'une façon pure et simple qui exclut toute participation de la créature à cet acte, même par mode de cause instrumentale. « C'est qu'en effet, il n'y a que le premier agent qui agisse sans rien présupposer ; tout agent second devant nécessairement présupposer, dans son action, un quelque chose qui est l'effet de l'agent premier, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 65, art. 3). D'autre part, ce qui agit en travaillant sur un sujet qu'il présuppose, agit par mode de transmutation. Il s'ensuit qu'il n'est aucun agent, en dehors de Dieu, qui agisse autrement que par voie ou par mode de transmutation ; c'est le propre exclusif de Dieu d'agir par mode de création. Puis donc que l'âme raisonnable ne peut pas être produite par la transformation d'une matière quelconque, il s'ensuit qu'elle ne peut être produite que par Dieu immédiatement ». C'est une nouvelle preuve que, dans la pensée de saint Thomas, toute création, même par mode de cause instrumentale, est absolument impossible pour la créature. [Cf. q. 45, art. 5].

Le saint Docteur ajoute que « du coup, les objections se trouvent résolues. Car si les corps agissent et produisent des êtres qui leur sont semblables ou inférieurs, et, de même, si les supérieurs ramènent les inférieurs à leur fin, tout cela se fait en vertu d'une certaine transmutation ».

L'âme humaine est produite par Dieu et par lui seul. Elle n'a pu, en aucune manière, avoir une cause d'ordre créé. — Mais quand Dieu l'a-t-Il produite? Est-ce antérieurement au corps, ou n'a-t-elle existé qu'au moment même où elle a été unie à ce corps ?

Tel est le nouveau point de doctrine que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si l'âme humaine a été produite avant le corps?

Trois objections veulent prouver que « l'âme humaine a été produite avant le corps ». — La première arguë de ce que « l'œuvre de la création a précédé l'œuvre de la distinction et l'œuvre de l'ornementation, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 66, art. 1; q. 70, art. 1), quand il s'est agi de l'œuvre des six jours. « Or, l'âme a été produite par voie de création, tandis que le corps a été fait au terme de l'œuvre de l'ornementation. Par conséquent, l'âme de l'homme a été produite avant le corps ». — La seconde objection fait remarquer que « l'âme raisonnable est bien plus près des anges que des animaux sans raison. Or, les anges ont été créés avant les corps, ou immédiatement au commencement, en même temps que la matière corporelle. Le corps de l'homme, au contraire, n'a été formé qu'au sixième jour, alors qu'étaient produits les animaux sans raison. Il s'ensuit que l'âme de l'homme a été créée avant le corps ». — La troisième objection rappelle que « la fin doit correspondre au principe. Or, l'âme, à la fin, demeure après le corps. Donc, au commencement, elle a dû aussi être créée avant le corps ».

L'argument *sed contra* est une raison philosophique. Toujours, « l'acte propre est produit dans sa matière propre. Puis donc que l'âme est l'acte propre du corps, c'est dans le corps qu'elle a été produite » et non pas antérieurement.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par montrer que le point de doctrine dont nous nous enquérons en ce

moment, a été faussé par Origène, en vertu de sa théorie générale sur le monde des esprits. « Origène (*Periarchon*, liv. I, ch. VI et suiv.) affirmait que non seulement l'âme du premier homme mais encore les âmes de tous les hommes avaient été créées antérieurement aux corps, simultanément avec les anges; et cela, parce qu'il croyait que toutes les substances spirituelles, aussi bien les âmes que les anges, étaient égales au point de vue de leur nature, ne différant qu'en raison des mérites; en telle manière qu'une partie d'entre elles », qui avaient démérité, « se trouvaient liées à des corps, comme les âmes des hommes ou les âmes des corps célestes, tandis que les autres étaient restées dans la pureté de leur nature, constituant toutefois des ordres divers. Nous avons déjà, remarque le saint Docteur, parlé de cette opinion plus haut (q. 47, art. 2); et donc il n'y a pas, pour le moment, à s'en occuper davantage ».

Mais une autre opinion se présente à nous qui est plus délicate, en raison de son auteur. C'est l'opinion de saint Augustin. « Au septième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXIV-XXVIII), saint Augustin dit que l'âme du premier homme a été créée antérieurement au corps, avec les anges; mais pour une autre raison » que celle assignée par Origène. « Saint Augustin, en effet, affirmait que le corps de l'homme, dans ces œuvres marquées pour les six jours, n'avait pas été produit selon son être actuel » et complètement réalisé, « mais seulement quant à ses raisons séminales », c'est-à-dire quant aux principes d'où il devait venir plus tard, par voie d'évolution, « chose qui ne peut pas se dire de l'âme, puisqu'elle ne provient pas d'une matière préexistante, qu'il s'agisse de matière corporelle ou de matière spirituelle, et qu'elle ne peut pas être produite non plus par la vertu d'un agent créé. Il suivait de là, semble-t-il, que dans ces œuvres des six jours où toutes choses ont été produites, l'âme avait dû être créée simultanément avec les anges; ce ne serait qu'après, et par un mouvement spontané, qu'elle se serait unie au corps pour en prendre soin ». — Telle était l'opinion exposée par saint Augustin. Saint Thomas se hâte de faire observer que « toutefois il ne donnait cette opinion que par mode d'hypothèse, *non asserendo*, comme en font foi ses propres paroles. Il dit, en

effet : *On peut croire, si toutefois aucune autorité de l'Écriture ni aucune raison vraie ne s'y opposent, que l'homme a été fait au sixième jour, en telle manière que la raison causale du corps humain était produite dans les éléments du monde, tandis que l'âme elle-même était créée parfaite* ».

Que penser d'un tel sentiment? Saint Thomas nous déclare que tout cela serait acceptable dans l'opinion de ceux pour qui l'âme constitue, à elle seule, une nature spécifique complète et n'est pas unie au corps à titre de forme, mais seulement à titre de principe qui administre ». C'était l'opinion des platoniciens. « Mais si l'âme est unie au corps à titre de forme », et nous avons, pour notre compte, suivant en cela Aristote, démontré plus haut cette vérité essentielle (q. 76, art. 1), « un tel sentiment ne peut absolument pas se soutenir. Il est manifeste, en effet [on remarquera combien catégorique est ici saint Thomas], que Dieu a institué les premiers êtres dans l'état de nature parfaite, selon que l'exigeait l'espèce propre de chacun d'eux. Or, l'âme, parce qu'elle est une partie de la nature humaine, n'a sa perfection naturelle que si elle est unie au corps. Il s'ensuit qu'il n'était pas convenable », dans l'ordre de la sagesse divine, « que l'âme fût créée sans le corps ».

« Que si l'on voulait », en restant fidèle à la doctrine de l'âme forme du corps, « soutenir l'opinion de saint Augustin en ce qui est de l'œuvre des six jours [Cf. q. 74, art. 2], on pourrait dire que l'âme humaine a préexisté dans l'œuvre des six jours, selon une certaine similitude générique, en tant qu'elle convient avec les anges au point de vue de la nature intellectuelle; mais elle-même », dans son être propre, « aurait été créée simultanément avec le corps. Dans l'opinion des autres saints [Cf. *ibid.*], et l'âme et le corps du premier homme ont été produits durant l'œuvre des six jours ». — En aucun cas, nous ne devons admettre que l'âme ait été créée antérieurement au corps.

L'*ad primum* accorde que « si la nature de l'âme constituait une espèce totale, en telle sorte qu'elle fût créée », non pas pour être unie au corps, mais « pour elle-même » toute seule, « la raison marquée dans l'objection nous obligerait à admettre qu'elle a été créée, dans son être propre, dès le commencement.

Mais parce qu'elle est naturellement la forme du corps, elle ne devait pas être créée à part; elle a dû être créée dans le corps ». C'est toujours la même grande raison tirée de la doctrine philosophique d'Aristote. Et nous voyons ici quel lien étroit unit la saine philosophie et la théologie catholique.

« La même raison », d'ailleurs, « vaut pour résoudre *la seconde objection* », comme le note saint Thomas. « Si, en effet, l'âme constituait, par elle-même, une espèce totale, elle aurait plus de rapport avec les anges » qu'avec les animaux. « Mais, selon qu'elle est la forme du corps, elle appartient elle-même au genre animal, à titre de principe formel ».

L'*ad tertium* répond que « si l'âme demeure après le corps, c'est en raison du défaut de ce dernier que la mort dissout. Mais un tel défaut ne pouvait pas être au moment de la création de l'âme ». Le corps préparé par Dieu pour l'âme ne pouvait pas être un corps inapte à la vie que l'âme devait lui donner dès le premier instant de leur union.

Pour si parfaite que soit l'âme humaine, et lui donnerait-on même, à bon droit, le nom de *divine*, il ne s'ensuit pas qu'il faille la confondre avec la nature de Dieu ou même avec celle des anges. Elle n'est pas quelque chose d'incréé, comme Dieu; elle appartient au monde de la créature. Il est vrai que dans ce monde de la créature elle occupe une place à part. Étant subsistante par elle-même, elle a dû être produite directement par Dieu, créée par Lui, sans que d'ailleurs aucune créature ait pu coopérer à cette production. Toutefois, si elle a été créée comme les anges, elle n'a pas dû être créée en même temps qu'eux. Elle n'est pas un tout spécifique, mais fait partie de la nature humaine; et, pour ce motif, c'est avec le corps et dans le corps qu'elle a dû être créée. — Tous ces points de doctrine, y compris le dernier [Cf. Denzinger, 107], sont de foi catholique.

Après avoir traité de la production de l'âme, « nous devons conséquemment traiter de la production du corps du premier homme ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCI

DE LA PRODUCTION DU CORPS DU PREMIER HOMME.

Cette question comprend quatre articles :

1° De la matière d'où le corps du premier homme a été produit;
2° De l'auteur de cette production;
3° De la disposition que le corps a eue en vertu de cette production;
4° Du mode et de l'ordre de cette production.

Ces quatre articles portent en eux-mêmes la raison de leur ordre ou de leur suite. — Nous ferons seulement remarquer que les trois premiers sont plutôt d'ordre philosophique ou théologique, et le quatrième d'ordre exégétique ou scripturaire.

D'abord, le premier.

Article Premier.

Si le corps du premier homme a été fait du limon de la terre?

Cet article et le suivant sont les deux articles qui ont le plus de rapport, en ce qui est de la création de l'homme, avec ce qu'on appelle aujourd'hui la doctrine de l'évolution. Nous verrons si une telle doctrine, même en ne l'entendant que du corps de l'homme, et non de son âme, est en harmonie avec la pensée de saint Thomas.

Quatre objections veulent prouver que « le corps du premier homme n'a pas été fait du limon de la terre ». — La première observe qu' « il y a une plus grande manifestation de puissance à faire une chose de rien qu'à la faire de quelque autre chose;

car une plus grande distance sépare, de l'être en acte, le non-être, que l'être en puissance. Puis donc que l'homme est la plus excellente des créatures inférieures, il était convenable que la puissance de Dieu se manifeste surtout dans la production de son corps. Le corps de l'homme n'a donc pas dû être fait du limon de la terre, mais de rien ». — La seconde objection voudrait que tout au moins la matière du corps de l'homme fût de nature moins infime. « Les corps célestes », dit-elle, argumentant dans la pensée d'Aristote, « sont plus nobles que les corps qui sont sur la terre. D'autre part, le corps de l'homme occupe la première place en dignité dans le monde des corps, puisque sa forme, qui est l'âme raisonnable, est la plus noble de toutes les formes. Il s'ensuit que ce n'est pas d'un corps terrestre, mais plutôt d'un corps céleste que le corps de l'homme a dû être fait ». — La troisième objection insiste et voudrait qu'au moins parmi les corps terrestres ce fût une tout autre matière que le limon. Ici encore, l'objection argumente dans le sens de la théorie aristotélicienne sur les quatre éléments. Cette théorie, d'ailleurs, on va le voir, domine toute la question actuelle. Elle n'en diminue en rien ni la portée ni la valeur; car les observations de la science moderne éclairent, plutôt qu'elles ne l'infirment, par une analyse plus minutieuse, la constatation plus sommaire des sens extérieurs qui fonde la théorie des anciens (Cf. ce que nous avons dit plus haut à ce sujet, q. 66, art. 2). « Le feu et l'air, déclare l'objection, sont des corps plus nobles que l'eau et la terre, comme en témoigne leur subtilité. Puis donc que le corps de l'homme est le plus noble de tous les corps, il aurait dû être fait de feu et d'air plutôt que du limon de la terre. » — La quatrième objection remarque que « le corps de l'homme est composé des quatre éléments »; on dirait aujourd'hui de carbone, d'oxygène, d'hydrogène et d'azote, comme, du reste, tous les corps des vivants. « Ce n'est donc pas du limon de la terre qu'il a été fait, mais de tous les éléments réunis. »

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le texte de la Genèse, chap. II (v. 7), que la Vulgate a traduit ainsi : *Dieu forma l'homme du limon de la terre.* — Saint Thomas va appuyer sur le mot *limon*. Ce mot là répond-il exactement au mot hébreu

עָפָר ? Il semblerait que le mot *poussière* est une traduction plus littérale. Et même l'Église, dans sa liturgie, fait allusion à ce dernier sens, quand elle dit à chacun de ses fidèles, le jour des Cendres : « Souviens-toi que tu es poussière et que tu retourneras en poussière ». Cependant, comme le mot עָפָר n'est pas seul, qu'il est précédé du mot יָצַר, *forma* ou *façonna*, et qu'on ne peut façonner ou former une poussière du sol qu'en la coagulant, ce qui suppose une certaine immixtion de l'élément aqueux, on peut dire que l'idée de *limon* est ici vraiment impliquée dans le texte.

Au corps de l'article, saint Thomas, se plaçant, comme toujours, au plus haut sommet des choses, c'est-à-dire en Dieu, nous donne une magnifique synthèse de l'œuvre créée, pour bien nous marquer la place que l'homme occupe dans cette œuvre, et la nature qui doit être la sienne. « Dieu, nous dit le saint Docteur, parce qu'Il est parfait, a donné la perfection à ses œuvres, selon le mode propre à chacune d'elles; c'est ce qui est marqué par ces mots du Deutéronome, chap. XXXII (v. 4) : *Les œuvres de Dieu sont parfaites*. Or, Lui, Dieu, est parfait purement et simplement, *possédant en Lui*, antérieurement à tout ce qui est ou peut être, *toutes choses*, non par mode de composition, mais *d'une façon simple et souverainement une*, comme s'exprime saint Denys (chap. V des *Noms Divins;* de saint Thomas, leç. 3) [Cf. dans le traité de Dieu, q. 4, art. 1, 2]; c'est ainsi que les divers effets préexistent dans la cause sans nuire à l'unité de son essence. Cette perfection de Dieu a découlé dans les anges, selon que dans leur connaissance se trouvent, par des formes diverses, toutes les choses que Dieu a produites dans la nature ». La perfection est, ici encore, très grande, puisqu'elle comprend tout l'ordre de la nature, et qu'on ne sort pas du monde spirituel; mais, outre qu'elle se limite aux choses de la nature, elle n'est déjà plus souverainement une et simple, puisque ce sont des formes diverses qui parfont l'intelligence angélique [Cf. ce que nous avons dit plus haut, dans le traité des Anges, q. 55]. « Pour l'homme, ce sera d'une manière inférieure encore qu'il recevra la participation de cette perfection; car, dans sa connaissance naturelle, il n'a pas la science de toutes les choses natu-

relles » : il n'a même, d'une façon actuelle, au début, aucune connaissance; c'est à l'aide de ses sens qu'il doit aller puiser au dehors la matière de toutes ses idées [Cf. dans le traité de l'âme humaine les questions 84-88]. « Toutefois », il est, lui aussi, à sa manière, parfait, comme l'ange est parfait et comme Dieu est parfait. C'est qu' « il est, en quelque manière, composé de tous les êtres qui sont. Par son âme raisonnable, en effet, il appartient au genre des substances spirituelles. Il ressemble aux corps célestes » (à supposer, comme le voulait Aristote, que les corps célestes aient une nature à part, différente de celles des corps inférieurs), « étant, dans sa nature, éloigné des contraires qui s'excluent, en raison de l'harmonie parfaite qui règne dans sa complexion. Enfin, les éléments, selon leur substance, entrent dans sa constitution. En telle manière, cependant, que les éléments supérieurs dominent en lui », non par leur quantité, mais « par leur vertu, savoir le feu et l'air; car la vie consiste surtout dans le chaud, qui est le propre du feu, et dans l'humide, qui est le propre de l'air [Cf., sur la théorie aristotélicienne des éléments, q. 66, art. 2]. Les éléments inférieurs, au contraire, doivent abonder en lui selon leur substance; autrement, l'harmonie de la complexion ne pourrait exister, si les éléments inférieurs, dont la vertu est moindre, n'abondaient, dans l'homme, au point de vue de la quantité. Et voilà pourquoi il est dit que le corps de l'homme a été formé du limon de la terre », comme pour marquer la partie principale de ce corps, non en vertu, mais en quantité : « le limon, en effet, n'est autre que de la terre mélangée avec de l'eau ». — Voilà donc comment l'homme reproduit, à sa manière, la perfection qui est en Dieu et que Dieu a communiquée à ses créatures selon que le comportait la nature propre de chacune d'elles. « Aussi bien, l'homme est-il appelé *un petit monde* μικρόκοσμος (Aristote, *Physiques*, liv. VIII, ch. II, n. 2; de saint Thomas, leç. 4), parce qu'en lui, d'une certaine manière, se retrouvent toutes les créatures qui composent le monde ». Pouvait-on, à l'occasion d'un texte plus insignifiant en apparence, donner une plus belle page de philosophie!

L'*ad primum* fait observer que « la vertu de Dieu créateur a été manifestée dans le corps de l'homme, en tant que la matière

de ce corps a été produite par voie de création », non pas au moment même où le corps de l'homme a été formé, mais au début, quand les premiers éléments étaient produits. « Que si nous requérons, pour le corps de l'homme, les quatre éléments, comme matière de ce corps, c'est que l'homme devait avoir un rapport avec les corps inférieurs, étant lui-même comme une sorte de milieu entre les substances spirituelles et les substances corporelles ».

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée des corps célestes, en se plaçant toujours dans la pensée des anciens sur la nature de ces corps. « Bien que le corps céleste, disait saint Thomas, soit purement et simplement plus noble que le corps terrestre, cependant, pour ce qui est de l'acte de l'âme raisonnable, sa proportion n'est plus aussi parfaite. L'âme raisonnable, en effet », comme nous l'avons expliqué dans le traité de l'âme humaine (q. 84), « reçoit, en quelque sorte, la connaissance de la vérité par l'entremise des sens; or les organes des sens ne peuvent être formés avec le corps céleste qui est impassible », c'est-à-dire inaltérable, n'ayant point en lui les qualités diverses ou contraires destinées à s'équilibrer ou à s'harmoniser dans la formation des organes. Saint Thomas rejette, en passant, l'opinion de certains auteurs qui se trompaient sur la vraie nature du corps humain. « Il n'est pas vrai, dit-il, comme certains le veulent (cf. q. 76, art. 7), que dans la composition du corps humain entre, d'une façon matérielle, quelque chose de la quinte essence », ou de l'essence du cinquième corps, qui était le corps céleste. Ces auteurs expliquaient leur pensée en « disant que l'âme s'unissait au corps par l'intermédiaire d'une certaine lumière ». Mais cela n'est pas. « D'abord, parce qu'il est faux que la lumière soit un corps, comme ils le disent (Cf. q. 67, art. 2). Et aussi, parce qu'il est impossible que quelque chose de la cinquième essence ou du corps céleste s'en détache pour venir se mêler aux éléments. Le corps céleste, en effet, est impassible. Il ne peut donc pas faire partie des corps mixtes; c'est uniquement par sa vertu qu'il s'unit à eux ». Pour nous, aujourd'hui, la difficulté ne se pose plus.

L'*ad tertium* dit que « si le feu et l'air, qui sont d'une effica-

cité plus grande dans leur action, l'emportaient aussi en quantité dans la composition du corps humain, ils absorberaient complètement tout le reste et l'on ne pourrait plus avoir cette harmonie de complexion, nécessaire dans la composition de l'homme, pour la perfection du sens du toucher qui est le fondement de tous les autres sens. Il faut, en effet, que l'organe de chaque sens n'ait en lui que d'une façon potentielle, et non pas en acte, les contraires que le sens est destiné à saisir : soit qu'il manque complètement de tout ce genre de contraires, comme la pupille de l'œil est sans aucune couleur pour les pouvoir saisir toutes ; mais ceci n'était point possible pour l'organe du tact, étant lui-même composé des éléments dont il perçoit les qualités ; soit que l'organe forme une sorte de milieu entre les contraires, comme il était nécessaire que ce fût pour le sens du toucher : le milieu, en effet, est d'une certaine manière en puissance par rapport aux extrêmes ».

L'*ad quartum* observe que « dans le limon de la terre se trouvent la terre et l'eau qui coagule la terre. Quant aux autres éléments, l'Écriture n'en fait pas mention, soit parce qu'ils se trouvent en plus petite quantité dans le corps de l'homme, ainsi qu'il a été dit ; soit aussi parce que dans la production des choses, l'Écriture, qui s'adressait à un peuple grossier, ne fait jamais mention du feu et de l'air qui ne tombent pas sous les sens » ; il s'agit évidemment du feu et de l'air considérés dans leur pureté native ; car, mêlés aux autres substances, ils peuvent être saisis par les sens [Cf. q. 66, art. 1].

L'homme devant être, dans sa nature, comme le résumé de toute l'œuvre de Dieu, il était à propos que son corps fût tiré de ce qu'il y a de plus infime dans le monde matériel. C'est pour cela que Dieu l'a fait de la poussière du sol ou du limon de la terre. — Nous venons de voir ce que saint Thomas entendait par ces mots. Pourrait-on concilier cette pensée du saint Docteur avec ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui le système de l'évolution ? Il ne peut être question ici de l'évolution, au sens radical que les philosophes athées donnent à ce mot. Pour eux, non seulement le corps de l'homme, mais même son âme ont été

tirés d'une matière préjacente, qui a, d'elle-même et en vertu du simple jeu des forces cosmiques, évolué, de l'état de matière inerte à l'état de matière vivante, montant toujours depuis la plante jusqu'à l'animal et jusqu'à l'homme. Cette théorie de l'évolution, qui veut exclure Dieu, est absolument inadmissible, aux yeux de la raison non moins qu'au regard de la foi. — Mais il est une autre manière d'entendre l'évolution, qui consiste à dire que sous l'action de Dieu présidant au développement des êtres créés par Lui, les espèces supérieures, du moins dans un même genre plus ou moins prochain, sont le fruit ou le résultat d'espèces inférieures perfectionnées. Et, appliquant cette théorie à la production du corps de l'homme, ceux qui la défendent disent que ce corps pourrait bien être et semblerait même devoir être le fruit d'une infinité de générations d'animaux devenant de plus en plus parfaits ; en telle manière que le corps de l'homme n'aurait pas été tiré de la poussière du sol ou du limon de la terre, au sens littéral de ces mots, mais d'une matière organique vivante déjà perfectionnée. — Nous ferons remarquer que cette théorie de l'évolution, même mitigée, suppose le passage formel d'une espèce à une autre. Or, nous avons dit plus haut (q. 72, art. 1), ce que saint Thomas pense de cela. Il le tient pour philosophiquement impossible et difficilement conciliable avec le texte du premier chapitre de la Genèse. Mais, pour le corps de l'homme, il y a encore une autre impossibilité. C'est qu'il aurait fallu que Dieu prenne dans le sein d'un animal sans raison un corps en formation, pour l'animer d'une âme humaine ; ou qu'Il anime de cette âme, soit le cadavre d'un animal qui aurait cessé de vivre, soit le corps d'un animal vivant de sa vie individuelle. Ne suffit-il pas de formuler ces hypothèses pour voir l'infinie supériorité de la donnée biblique prise dans son sens le plus obvie. D'ailleurs, et si nous nous en tenons à vouloir connaître la pensée de saint Thomas sur ce point, elle va se dégager, sans aucun doute possible, de l'article qui suit, où le saint Docteur recherche si le corps de l'homme a été produit immédiatement par Dieu.

Venons donc tout de suite à la lettre de cet article.

Article II.

Si le corps humain a été produit immédiatement par Dieu ?

Ici encore, nous avons quatre objections. Elles veulent prouver que « le corps humain n'a pas été produit immédiatement par Dieu ». — La première arguë d'un mot de « saint Augustin », qui « dit, au troisième livre *de la Trinité* (ch. IV), que Dieu dispose les choses corporelles par le ministère de la créature angélique. Or, c'est de la matière corporelle que le corps de l'homme a été formé, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc, il a dû être produit par l'entremise des anges et non point par Dieu immédiatement ». — La seconde objection dit que « ce qui peut être fait par la vertu de la créature, il n'est pas nécessaire que Dieu le produise immédiatement. Or, le corps humain peut être produit par la vertu créée du corps céleste, puisque », déclare l'objection en argumentant dans le sens d'une certaine génération spontanée, « il est des animaux qui sont engendrés d'une matière corrompue, par la vertu du corps céleste ; et Albumasar (philosophe et médecin arabe), dit (dans son livre pour servir d'introduction à la science de l'astronomie) que dans les lieux où règnent soit un trop grand froid, soit une trop grande chaleur, les hommes ne viennent pas, mais seulement dans les lieux tempérés. Donc, il n'a pas été nécessaire que le corps de l'homme ait été formé immédiatement par Dieu ». — La troisième objection insiste pour revendiquer encore une part d'action créée dans la formation du corps de l'homme. « Tout ce qui se fait d'une matière corporelle se fait par une certaine transmutation de la matière. Mais toute transmutation corporelle a pour cause le mouvement du corps céleste, qui est le premier de tous les mouvements », en se plaçant toujours dans la pensée d'Aristote. « Puis donc que le corps humain a été produit d'une matière corporelle, il semble bien que dans sa formation le corps céleste a eu une part active ». Le corps céleste s'entendrait aujourd'hui des forces cosmiques en général. — La quatrième

objection revient à la théorie de saint Augustin. « Dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. VII, ch. XXIV), saint Augustin dit que l'homme a été fait, en ce qui est du corps, durant l'œuvre des six jours, selon les raisons causales que Dieu répandit dans la créature corporelle ; et plus tard, il fut formé d'une façon actuelle. Mais ce qui préexiste dans la créature corporelle selon ses raisons causales peut être produit par une certaine vertu corporelle ». C'est ici que vraiment il serait possible de parler d'évolution, en prenant d'ailleurs ce mot-là dans le sens le plus mitigé. « Donc le corps humain a été produit par une vertu créée et non point par Dieu immédiatement ».

L'argument *sed contra* cite un texte de l'Ecclésiastique, chap. XVII (v. 1), qui ne parle que de Dieu dans la formation du premier homme : *Dieu créa l'homme de la terre.*

Au corps de l'article, saint Thomas déclare formellement, dès le début, que « la première formation du corps humain n'a pu être produite par une vertu créée, mais a dû avoir immédiatement Dieu pour cause. — Il est vrai, remarque le saint Docteur, que d'aucuns ont voulu que les formes qui sont dans la matière corporelle dérivent de certaines formes immatérielles ». C'était, nous le savons, l'opinion des platoniciens, et aussi d'Avicenne [Cf. q. 65, art. 4]. « Mais cette opinion est réfutée par Aristote, au septième livre des *Métaphysiques* (de s. Th., leç. 7, 8; Did., liv. VI, ch. VIII, n. 3 et suiv., ch. IX, n. 7), pour cette raison que les formes n'ont point, par elles-mêmes, de terminer l'action productive; ceci est le propre du composé, ainsi qu'il a été exposé plus haut (q. 45, art. 8; q. 65, art. 4; q. 90, art. 2). Et, parce qu'il faut que l'agent soit semblable à l'effet produit, il ne convient pas qu'une forme pure, qui existe hors de toute matière, produise la forme qui existe dans la matière et qui n'est produite que parce que le composé est produit; c'est pourquoi il faut que la forme qui est dans la matière soit la cause de la forme qui est dans la matière, selon que le composé est produit par le composé ». N'oublions pas cette grande loi : elle domine tout le monde des transmutations physiques. — Une objection était à prévoir. Si les formes matérielles ne peuvent être produites que par des êtres matériels, que va devenir le souverain

domaine de l'action de Dieu? Dieu n'est-Il pas le plus immatériel de tous les êtres? Sans doute, répond saint Thomas, mais « Dieu, bien qu'Il soit tout à fait immatériel, est cependant le seul qui, par sa vertu, peut produire la matière. L'acte créateur lui appartient en propre. Aussi bien est-Il le seul qui puisse produire une forme dans la matière sans le secours d'une forme matérielle existant déjà. Les anges eux-mêmes ne peuvent agir sur les corps pour y introduire une forme nouvelle quelconque, qu'en utilisant, à cet effet, certains germes, ainsi que le note saint Augustin, au troisième livre *de la Trinité* » (ch. VIII, IX). Retenons, au passage, ce point de doctrine. Il nous sera d'un grand secours pour bien entendre la question, si délicate, de la nature du miracle et de la possibilité où nous sommes de le contrôler. — « Puis donc, conclut de nouveau saint Thomas, qu'il n'existait point encore, au début, de corps humain formé, dont la vertu, par voie de génération, pût former un autre corps spécifiquement semblable, il s'ensuit qu'il a été nécessaire que le premier corps de l'homme ait été formé immédiatement par Dieu ». Il n'y aurait eu de cause proportionnée, pour expliquer la production du corps de l'homme, qu'un corps spécifiquement semblable. Or, ce corps n'existait pas. Donc, rien, dans le monde des causes créées, n'a pu donner au corps humain sa forme, non seulement sa forme ultime qui est l'âme spirituelle, mais même les dispositions préalables conduisant à cette forme et l'exigeant par voie de conséquence nécessaire, comme il arrive maintenant dans la génération de l'être humain sous l'action des parents. Il s'ensuit que nous devons exclure absolument, comme antiphilosophique, toute idée d'un corps de l'homme produit par voie d'évolution. Le corps du premier homme a été formé immédiatement par Dieu.

L'*ad primum* répond que « si les anges peuvent prêter à Dieu un certain ministère, quand Il agit dans le monde des corps, il y a cependant certaines choses que Dieu fait dans ce monde-là et que les anges ne peuvent faire en aucune manière ; tels sont, par exemple, le fait de ressusciter les morts ou celui de rendre la vue aux aveugles » : les anges peuvent bien, en utilisant l'action des causes naturelles, guérir certaines maladies;

mais rendre la vie ou la vue, quand le principe vital ou le principe visuel ne sont plus dans la nature, pour le sujet qui en est privé, c'est une chose qui n'appartient qu'à Dieu. « Et nous devons rattacher à la même vertu la formation du premier corps de l'homme tiré du limon de la terre. — Il se peut toutefois que les anges aient prêté à Dieu un certain ministère dans la formation du corps du premier homme, comme ils le feront au jour de la résurrection, en rassemblant la poussière éparse ».

L'*ad secundum* dit que « les animaux parfaits qui viennent d'un germe ne peuvent point être engendrés par la seule vertu du corps céleste, comme Avicenne l'imagine [Cf. q. 71, *ad 1um*], bien que la vertu du corps céleste concoure à leur génération naturelle, selon qu'Aristote dit, au second livre des *Physiques* (ch. II, n. 11 ; de s. Th., leç. 4), que *l'homme engendre l'homme, de la matière, et aussi le soleil.* C'est pour cela que la génération de l'homme et des autres animaux parfaits requiert un site tempéré ». — Saint Thomas ajoute, la science de son temps n'ayant pas encore prouvé le contraire, « que l'action des corps célestes suffit à la génération de certains animaux imparfaits, quand la matière se trouve disposée » ; et il n'y a pas à s'étonner de cette différence, disait le saint Docteur ; car « il est manifeste que plusieurs choses sont requises pour constituer un être parfait, qui ne le sont pas pour la constitution d'un être imparfait ». — Nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de faire remarquer que la difficulté tirée de cette génération spontanée n'existe plus aujourd'hui, depuis les expériences décisives de Pasteur.

L'*ad tertium* accorde bien que l'ensemble des forces cosmiques peut expliquer certaines transmutations du monde de la nature, mais non pas toutes. « Le mouvement du ciel est cause des transmutations naturelles ; il ne l'est pas des transmutations qui se font en dehors de l'ordre de la nature et ne relèvent que de la puissance de Dieu, comme la résurrection des morts, ou le recouvrement de la vue pour les aveugles. Et c'est à cet ordre de transmutations qu'appartient la formation de l'homme du limon de la terre ».

L'*ad quartum* explique qu' « une chose est dite préexister

dans les créatures, selon les raisons causales, d'une double manière. D'abord, quant à la puissance passive et quant à la puissance active : en telle sorte que non seulement elle puisse être faite d'une matière préjacente, mais qu'il soit encore au pouvoir d'une créature existante de la produire. D'une autre manière, quant à la puissance passive seulement : en telle sorte qu'elle puisse être faite d'une matière préexistante, mais par Dieu seul. C'est de cette seconde manière que, d'après saint Augustin, le corps de l'homme préexistait dans les œuvres produites, selon ses raisons causales ». — Nous sommes loin, on le voit, même dans l'opinion de saint Augustin, de l'évolution au sens où on la voudrait entendre aujourd'hui.

Pour saint Thomas, le corps du premier homme a été formé du limon de la terre, directement et immédiatement par Dieu. Aucune cause créée, non pas même les anges, n'a concouru à cette formation, si ce n'est peut-être, pour les anges, par mode de préparation très secondaire, consistant dans le groupement des parties de matière qui devaient entrer dans la constitution du corps de l'homme. Voilà l'origine du corps de l'homme telle que l'Écriture l'enseigne et que la saine raison philosophique l'exige. — On a voulu opposer à cet enseignement la ressemblance du corps de l'homme avec le corps des autres animaux, et tout spécialement ce qu'on a appelé les organes rudimentaires qu'on retrouverait dans le corps de l'homme comme une preuve manifeste de sa provenance animale par voie d'évolution. — A cela, ne suffit-il pas de répondre que si Dieu voulait donner à l'homme un corps animal, il fallait de toute nécessité qu'Il le fît semblable, sur bien des points, à celui des autres animaux; et bien qu'Il l'ait formé, Lui-même, parfait dans la personne du premier homme, ce corps contenait tous les principes qui devaient lui permettre d'engendrer d'autres corps humains par voie de génération naturelle, à la manière dont s'engendrent les autres animaux. Cette nécessité de la voie évolutive dans la génération de chaque individu humain ne peut-elle pas justifier même la présence de ce qu'on appelle les organes rudimentaires et qui peuvent avoir, d'ailleurs, même dans le corps de l'homme,

une raison que nous ne connaissons pas. — C'est ce que va nous expliquer saint Thomas, d'une façon générale, pour la disposition qui est celle du corps humain, dans l'article qui suit.

Article III.

Si le corps de l'homme a été convenablement disposé?

Cet article rappellera, sur bien des points, l'article 5 de la question 76, dans le traité de l'âme humaine. Là, saint Thomas étudiait la disposition du corps humain par rapport à l'âme, dans l'état ordinaire de l'être humain; ici, il considère cette même disposition, selon qu'elle vient immédiatement de Dieu, dans la première constitution du corps de l'homme.

Trois objections veulent prouver que « le corps de l'homme n'a pas eu la disposition qu'il aurait fallu ». — La première fait observer que « l'homme est le plus noble de tous les animaux; il s'ensuit que le corps de l'homme aurait dû recevoir la disposition qui est la meilleure en vue de ce qui est propre à l'animal, c'est-à-dire pour la sensation et le mouvement. Or, il se trouve des animaux qui ont des sens plus parfaits que ceux de l'homme, et qui se meuvent d'un mouvement plus rapide : c'est ainsi que les chiens ont un meilleur odorat et que les oiseaux se meuvent beaucoup plus rapidement. Par conséquent, le corps de l'homme n'a pas reçu la disposition qu'il fallait ». — La seconde objection dit que « le parfait est ce à quoi rien ne manque. Or, bien plus de choses manquent au corps de l'homme qu'au corps des autres animaux; ils ont, en effet, des fourrures et des moyens de défense naturels pour se protéger que le corps de l'homme n'a pas. Donc le corps humain est disposé d'une manière très imparfaite ». — La troisième objection remarque qu' « il y a une plus grande distance entre l'homme et les plantes qu'entre l'homme et les animaux sans raison. Or, les plantes ont une stature droite; les animaux, au contraire, sont penchés vers la terre. Donc il n'était pas à propos que l'homme reçût une stature droite ». Cette objection nous vaudra une réponse de saint Thomas très intéressante.

L'argument *sed contra* cite un mot de l'*Ecclésiaste*, chapitre VII (v. 30), qui prouve directement contre la troisième objection, si on le prend dans un sens physique : *Dieu*, dit l'Ecclésiaste, *fit l'homme droit*. Mais ce texte peut et doit se prendre plutôt, semble-t-il, au sens moral. Il peut suffire toutefois, à titre d'argument *sed contra*.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle un principe qui domine toute discussion sur l'harmonie des choses existant dans le monde de la nature et qui va nous permettre de trancher immédiatement la question présente. « Toutes les choses naturelles, dit saint Thomas, ont été produites par l'art divin ; il s'ensuit qu'elles sont en quelque sorte comme les œuvres d'art de Dieu Lui-même. Or, quiconque fait une œuvre d'art se propose de donner à son œuvre la meilleure disposition possible, non pas d'une façon absolue, mais par rapport à la fin qui doit être celle de cette œuvre. Que si cette disposition entraîne après elle certains défauts, l'homme de l'art ne s'en occupe pas. C'est ainsi, par exemple, que l'ouvrier qui fait une scie pour scier, fait cette scie en fer pour qu'elle soit apte à scier ; il ne songe nullement à la faire en verre ou en cristal, bien que ce soit une matière plus belle, parce qu'une telle beauté ne s'harmoniserait pas avec la fin qui doit être celle de son œuvre. Pareillement pour Dieu. Il a donné à chaque chose naturelle la meilleure disposition possible, non pas d'une façon pure et simple, mais selon l'ordre exigé par la fin de chacune d'elles. Aristote lui-même parlait de l'excellence ainsi entendue, quand il disait, au second livre des *Physiques* (ch. VII, n° 7 ; de s. Th., leç. 11) : *il est mieux que les choses soient ainsi, non pas d'une façon pure et simple, mais selon qu'il convient à chaque substance*. Or, la fin prochaine du corps humain est l'âme raisonnable et ses opérations : la matière, en effet, est pour la forme ; et les instruments ou les organes pour les opérations de l'agent. Je dirai donc, conclut saint Thomas, que Dieu a constitué le corps de l'homme dans la disposition la meilleure, selon qu'il convenait à une telle forme et à de telles opérations. Que si quelque défaut paraît être dans le corps humain, il faut considérer que ce défaut est une suite nécessaire des dispositions de la matière requises dans le

corps, pour qu'il soit dans la proportion voulue relativement à l'âme et aux opérations de l'âme ». — Que d'objections faites contre les natures des choses, qui tomberaient d'elles-mêmes, si on prenait garde à la doctrine lumineuse que vient de nous rappeler saint Thomas. Il est vrai que les antifinalistes prétendent ne pas voir cette fin des choses naturelles qui doit justifier leurs dispositions respectives. Mais les difficultés qu'ils font contre la fin propre à chacun des êtres de la nature vient de ce qu'ils ne semblent pas distinguer les diverses fins des diverses parties d'un même être, subordonnées toutes à la fin plus générale et quelquefois très complexe ou très mystérieuse qui les régit.

L'*ad primum* fait remarquer qu'à un certain point de vue, même en ce qui est des sens, l'homme l'emporte sur les autres animaux. « Le toucher, qui est le fondement de tous les autres sens, est plus parfait dans l'homme que dans aucun autre animal. C'est ce qui explique que parmi tous les animaux, l'homme soit d'une complexion plus suavement harmonisée. L'homme l'emporte aussi sur tous les autres animaux, au point de vue des facultés sensitives intérieures, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 78, art. 4). — Que si, par rapport à certains sens extérieurs, l'homme est inférieur aux autres animaux, c'était une nécessité de sa nature. C'est ainsi, par exemple, que l'homme, de tous les animaux, a l'odorat le plus mauvais. Il était nécessaire, en effet, que l'homme eût, comparativement aux dimensions de son corps, le cerveau le plus grand, parmi tous les animaux : soit pour rendre plus libre le jeu des facultés sensibles intérieures qui sont nécessaires à l'opération intellectuelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 7); soit aussi pour que le froid du cerveau tempérât la chaleur du cœur qui devait être plus abondante dans l'homme, afin que l'homme pût se tenir droit. Or, les dimensions du cerveau, en raison de l'humidité qui y règne, est un obstacle à la perfection de l'odorat qui doit être plutôt sec. — Pareillement, si certains autres animaux ont une vue plus perçante ou une ouïe plus fine, on pourrait en trouver la raison dans l'obstacle que constituait, pour le développement de ces sens, la parfaite harmonie de la complexion de l'homme. — C'est encore la même raison qu'on peut donner pour expli-

quer que certains animaux se meuvent d'un mouvement plus rapide : l'harmonieuse complexion de l'homme ne permettait pas qu'il en fût ainsi pour lui ».

L'*ad secundum* dit que « les cornes et les ongles qui constituent, pour certains animaux, leurs moyens de défense, et la dureté du cuir ou la multitude des poils et des plumes qui servent à les couvrir, attestent, dans ces animaux, l'abondance de l'élément terrestre », c'est-à-dire d'une matière plus grossière ; « chose qui répugne à l'harmonie et à la délicatesse de la complexion de l'homme. Aussi bien, ces choses-là ne pouvaient-elles lui convenir. Mais, à leur place, il a la raison et les mains, avec lesquelles il peut se donner des armes. et des vêtements, et toutes les choses nécessaires à la vie, d'une infinité de manières. C'est pour cela que les mains sont appelées par Aristote, au troisième livre *de l'âme* (ch. VIII, n. 2 ; de saint Th., leç. 13) *l'instrument des instruments*. Il était mieux d'ailleurs, pour l'homme, en raison de sa nature raisonnable, capable de varier ses conceptions à l'infini, qu'il eût la faculté de se préparer lui-même des ressources à l'infini ». — Nous avons, dans ce délicieux *ad secundum* de saint Thomas, la justification rationnelle ou philosophique des merveilles que la civilisation des divers peuples a accumulées dans le monde [Cf. ce que saint Thomas avait déjà dit, q. 76, art. 5, *ad* 4um].

L'*ad tertium* déclare qu' « il était bon pour l'homme d'avoir une stature droite ; et cela, pour quatre raisons. — D'abord, parce que les sens ont été donnés à l'homme, non pas seulement dans le but qu'il se procure les choses nécessaires à la vie, comme c'est le cas pour les autres animaux ; mais aussi pour l'acte même de connaître. Aussi bien, tandis que les autres animaux ne prennent plaisir aux choses sensibles qu'en raison de l'ordre qu'elles ont, pour eux, à l'acte de se nourrir ou de se reproduire, l'homme seul se délecte dans la beauté même des choses sensibles considérée en elle-même. Et voilà pourquoi, les sens se trouvant surtout dans la face, les autres animaux ont leur face penchée vers la terre, comme pour y chercher leur nourriture et pourvoir à leur subsistance. L'homme, au contraire, a sa face levée, pour pouvoir librement, par ses sens, et surtout par la

vue qui est d'une subtilité plus grande et montre le plus les différences des choses, connaître en tous sens les choses sensibles, et celles du ciel et celles de la terre, afin de puiser, en toutes, la vérité intelligible — *ut per sensus et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cœlestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem* ». Où trouver un plus beau commentaire philosophique du vers d'Ovide :

Os homini sublime dedit, cœlumque intueri jussit.

« Une seconde raison de cette disposition de l'homme est qu'elle est destinée à assurer une plus grande liberté d'action aux facultés intérieures, alors que le cerveau où elles se parfont en quelque manière ne se trouve pas déprimé, mais est élevé au-dessus de toutes les parties du corps. — La troisième est qu'il aurait fallu, si l'homme avait une stature penchée, qu'il se serve de ses mains en guise de pieds de devant ; ce qui aurait empêché les mains d'être utiles à la confection des divers ouvrages. — Enfin, une quatrième raison est que si l'homme avait une stature penchée et s'il se servait de ses mains comme de pieds de devant, il faudrait qu'il saisisse les aliments avec la bouche, et cela entraînerait pour lui une bouche allongée, des lèvres dures et grosses, ainsi qu'une langue pareillement durcie, pour ne pas être blessé par les objets extérieurs, comme on le voit dans les autres animaux. Or, une telle disposition empêcherait totalement l'usage de la parole qui est l'œuvre propre de la raison ». Aussi bien voyons-nous qu'aucun autre animal, en dehors de l'homme, n'a l'usage de la parole.

« Toutefois, ajoute saint Thomas répondant directement à l'objection, l'homme, qui a cette stature droite, diffère complètement de la plante. L'homme, en effet, a sa partie supérieure, c'est-à-dire la tête, tournée du côté du haut du monde, et sa partie inférieure vers le bas du monde. D'où il suit qu'il est admirablement situé ou disposé selon la disposition du tout. La plante, au contraire, a sa partie supérieure vers le bas du monde, car les racines jouent le rôle de la bouche pour la plante ; tandis que sa partie inférieure est tournée vers le haut du monde.

Quant aux animaux sans raison, ils occupent le milieu », entre l'homme et la plante : « la partie supérieure de l'animal, en effet, est celle par laquelle il saisit les aliments ; et la partie inférieure, celle par laquelle il rejette le superflu ».

Le corps du premier homme, formé du limon de la terre, directement et immédiatement par Dieu, a reçu de ce divin Ouvrier, qui est la sagesse même, la forme et la disposition qui répondait le mieux aux exigences de l'âme raisonnable pour laquelle il était fait. — Il ne nous reste plus qu'à examiner, dans un dernier article, si la manière dont l'Écriture décrit cette production du corps du premier homme est à propos.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si c'est comme il convient, que la production du corps humain est retracée dans l'Écriture.

Toute la portée de l'article est, ici, dans les objections. Aussi bien, saint Thomas se contentera-t-il d'y répondre. Elles sont au nombre de cinq, et veulent prouver que « la production du corps humain n'est pas décrite comme il convient dans l'Écriture ». — La première dit que « le corps de l'homme a été fait par Dieu comme les autres œuvres des six jours. Or, pour les autres œuvres, il est marqué que *Dieu dit et elles furent faites*. Il aurait donc fallu s'exprimer de même au sujet de la production de l'homme ». — La seconde objection rappelle que « le corps de l'homme a été fait immédiatement par Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Pourquoi donc est-il dit dans l'Écriture : *Faisons l'homme » à notre image et ressemblance ?* Il semblerait, d'après ces mots, que d'autres que Dieu ont travaillé, en même temps que Lui, à la production de l'homme. — La troisième objection fait remarquer que « la forme du corps humain est l'âme même, qui est un souffle de vie. C'est donc mal à propos qu'après avoir dit : *Dieu forma l'homme du limon de la terre*, l'Écriture ajoute : *et Il souffla sur sa face un*

souffle de vie ». — La quatrième objection insiste dans le même sens, et fait remarquer que « l'âme qui est le souffle de vie, se trouve dans tout le corps et plus spécialement dans le cœur. Il n'aurait donc pas fallu dire que *Dieu souffla sur la face de l'homme un souffle de vie* ». — La cinquième objection dit que « le sexe masculin et féminin appartient au corps, tandis que l'image de Dieu se trouve dans l'âme. D'autre part, d'après saint Augustin, l'âme a été faite avant le corps. C'est donc mal à propos, qu'après avoir dit que Dieu fit l'homme à son image, l'Écriture ajoute qu'*Il les fit homme et femme* ».

L'argument *sed contra* se réfère simplement à l'autorité de l'Écriture.

Comme nous l'avons fait remarquer, il n'y a pas ici de corps d'article, et saint Thomas vient tout de suite à la solution des objections.

L'*ad primum* dit, après saint Augustin, au sixième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XII) que « si l'homme l'emporte sur les autres êtres du monde sensible, ce n'est pas qu'il soit l'œuvre de Dieu comme si les autres choses ne l'étaient pas, puisqu'il est écrit (au psaume CI, v. 26) : *Les cieux sont l'œuvre de vos mains ;* et ailleurs (psaume XCIV, v. 5) : *ses mains ont consolidé la terre :* mais l'homme l'emporte sur tout le reste parce qu'il a été fait à l'image de Dieu. Que si l'Écriture se sert, dans la production de l'homme, d'une manière spéciale de parler, c'est pour montrer que tout le reste a été fait pour l'homme. N'avons-nous pas coutume, en effet, d'apporter une préparation et un soin spécial aux choses qui sont pour nous plus particulièrement voulues ».

L'*ad secundum* déclare expressément qu' « on ne doit pas entendre que Dieu se soit adressé aux anges, quand Il a dit cette parole : *Faisons l'homme*, comme d'aucuns l'ont voulu très mal entendre. Mais ces mots signifient la pluralité des divines Personnes dont l'image se trouve, d'une façon plus expresse, dans l'homme ». Il serait bien difficile à ceux qui ne veulent pas reconnaître cette mention faite de la pluralité des divines Personnes dans le premier chapitre de la Genèse, de prouver que tel n'est pas le vrai sens de l'Écriture dans ce pas-

sage. Ils en appellent, il est vrai, à une sorte d'emphase devant marquer la grandeur de l'œuvre qui allait être faite. Mais pourquoi ne s'agirait-il pas des Personnes divines dans leur pluralité, comme l'enseigne ici saint Thomas? De ce que la révélation parfaite et universelle du mystère de la Trinité était réservée aux temps évangéliques, Dieu devait-Il s'interdire d'y faire aucune allusion avant la venue du Christ ?

L'*ad tertium* dit que « d'après certains, le corps de l'homme aurait été formé d'abord; et ce n'est qu'ensuite que Dieu aurait infusé l'âme à ce corps préalablement formé. — Mais, déclare saint Thomas, il est contre la perfection de la première constitution des choses, que Dieu ait fait le corps sans l'âme ou l'âme sans le corps, l'un et l'autre faisant partie de la nature humaine. C'est même plus inacceptable, quand il s'agit du corps, parce que le corps dépend de l'âme, et non inversement. — Aussi bien, voulant exclure cela, d'autres ont dit que dans ces paroles : *Dieu forma l'homme*, est comprise la production du corps simultanément avec l'âme; et quand l'Écriture ajoute : *Il souffla sur sa face un souffle de vie*, c'est de l'Esprit-Saint que ces paroles doivent s'entendre; comme nous voyons, dans saint Jean, chapitre XX (v. 22), le Seigneur souffler sur les Apôtres, en disant : *Recevez l'Esprit-Saint* ». On trouve cette interprétation, dans Origène, *Periarchon*, livre I, chapitre III; dans saint Basile, sur le psaume XLVIII; dans saint Cyrille d'Alexandrie, livre IX, *sur saint Jean*. — « Mais, reprend saint Thomas, une telle interprétation, comme le note saint Augustin, dans son livre de *la Cité de Dieu* (liv. XIII, ch. XXIV), est exclue par les paroles de l'Écriture. L'Écriture ajoute, en effet, immédiatement après le texte précité : *et l'homme fut fait à âme vivante* : ce que l'apôtre saint Paul, dans sa première épître *aux Corinthiens*, chapitre XV (v. 45), entend de la vie animale et non pas de la vie spirituelle. — Il faut donc, par *le souffle de vie*, entendre l'âme elle-même; en telle sorte que lorsqu'il est dit : *Dieu souffla sur sa face un souffle de vie*, c'est comme l'explication de ce qui avait été dit déjà », que *Dieu forma l'homme* : « l'âme, en effet, est la forme du corps ». — Ce qui court risque d'égarer dans l'explication de ce passage de l'Écriture, c'est qu'on est exposé, si on n'y prend

garde, à l'entendre d'une façon trop matérielle et par mode d'anthropomorphisme. On se représente Dieu comme un ouvrier humain, façonnant une sorte de statue avec le limon de la terre et puis animant cette statue; mais c'est prendre ce qui n'est qu'une image nous traduisant une pensée très profonde, pour cette pensée elle-même. La vérité que l'Écriture a voulu exprimer est que, pour la formation de l'homme, Dieu Lui-même a créé une âme spirituelle dans une portion de matière terrestre, qu'Il a du même coup élevée à la dignité de corps vivant de la vie la plus parfaite qui soit dans le monde matériel. C'est là tout le sens de l'Écriture.

L'*ad quartum* observe que « les opérations vitales se manifestant surtout dans la face de l'homme, à cause des sens qui ont là leur siège, c'est pour ce motif qu'il est fait mention de la face à propos du souffle de vie.

L'*ad quintum* répond en disant que, « d'après saint Augustin, toutes les œuvres des six jours ont été faites simultanément. Lors donc qu'il place la création de l'âme avec la création des anges, il ne dit pas qu'elle ait été faite avant le sixième jour; mais, dans le sixième jour lui-même, il fait produire l'âme du premier homme d'une façon actuelle, et son corps dans les raisons causales » dont il a été parlé. — « Quant aux autres saints, ils disent que l'âme et le corps de l'homme ont été produits, d'une façon actuelle, au sixième jour ». Nous avons dit que ce second sentiment était le seul qu'on pût admettre, avec la doctrine de l'âme forme substantielle du corps.

Le corps du premier homme a été formé immédiatement par Dieu du limon de la terre, en ce sens que Dieu a créé l'âme du premier homme dans une portion de matière minérale, qui s'est trouvée, du même coup, élevée à la dignité de corps humain. Pour nous traduire cette vérité, l'Écriture a usé d'un langage métaphorique adapté à notre nature même, dont le propre est de ne saisir les choses spirituelles qu'à l'aide d'images venues des sens.

Après avoir traité de la formation du premier homme, « nous devons traiter de la production de la femme ».

C'est l'objet de la question suivante.

LS SEMINARY LIBRARY S. X

QUESTION XCII.

DE LA PRODUCTION DE LA FEMME.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si dans cette première production des choses, la femme devait être produite ?
2° Si elle devait être tirée de l'homme ?
3° Si elle devait être faite de la côte de l'homme ?
4° Si elle a été faite immédiatement par Dieu ?

Saint Thomas, on le voit, ne craint pas d'envisager le problème en face, même en ce qui paraît le plus de nature à provoquer l'étonnement ou le sourire de la moderne exégèse. Il s'agit de la production de la femme, telle que la Genèse la rapporte, sans en excepter la « côte d'Adam ». — Voyons d'abord, s'il était à propos que la femme fût produite, dans cette première production des choses.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la femme devait être produite dans la première production des choses ?

Trois objections veulent prouver que « la femme ne devait pas être produite dans la première production des choses ». — La première cite une parole d' « Aristote », qui dit, « au livre de la *Génération des animaux* (liv. II, ch. III), que *la femme est un homme non voulu et imparfait.* Mais rien d'imparfait ou de non voulu n'a dû trouver place dans la première production

des choses. Donc, en cette première constitution des choses, la femme ne devait pas être produite ». — La seconde objection, fort intéressante et qui nous vaudra une importante réponse de saint Thomas, observe que « la sujétion et la minoration sont des suites du péché. Il fut dit, en effet, à la femme, après le péché, *Genèse*, chapitre III (v. 16) : *Tu seras sous la domination de l'homme*. De même, saint Grégoire dit (dans ses *Morales*, liv. XXI, ch. X), que *si nous n'avons pas de faute, nous sommes tous égaux*. D'autre part, c'est naturellement que la femme est au-dessous de l'homme en fait de puissance et de dignité; car *toujours le principe actif l'emporte sur le principe passif*, comme s'exprime saint Augustin au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVI). Donc, la femme n'aurait pas dû être produite, dans la première production des choses, avant le péché ». — La troisième objection dit qu' « il faut supprimer les occasions de péché. Or, Dieu savait d'avance que la femme serait pour l'homme une occasion de péché. Donc, Il n'aurait pas dû produire la femme ».

L'argument *sed contra* cite le mot de la Genèse, chapitre II, (v. 18) : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul : faisons-lui une aide qui soit semblable à lui.*

Le corps de l'article va être employé tout entier à justifier cette belle parole de l'Écriture. « Il était nécessaire, déclare saint Thomas, que la femme fût faite, comme l'Écriture le dit, pour être l'aide de l'homme ». Toutefois, cette parole doit être entendue dans la plénitude de sens que Dieu a voulu lui donner, et non pas en un sens diminué, ainsi que d'aucuns ont voulu l'entendre. Si la femme devait être produite pour être l'aide de l'homme, « ce n'est pas, comme quelques-uns l'ont dit, en vue de certaines autres œuvres », distinctes de l'œuvre essentielle qui dominait tout dans la pensée divine, quand Dieu résolut de produire la femme, et qui est l'œuvre de la propagation du genre humain par voie de génération, « attendu que pour quelque autre œuvre que ce soit, l'homme pouvait être aidé par un autre homme plus utilement que par la femme ». Qu'il s'agisse, en effet, des travaux corporels ou des travaux de l'esprit, l'homme, dans l'ordre normal des choses, doit offrir plus de ressources que la femme ne le peut

faire. Non pas qu'il n'y ait certains travaux, *relatifs à la vie commune de l'homme et de la femme, à supposer que la femme soit produite et que la vie commune existe*, où la femme n'ait un rôle qu'un autre homme ne saurait avoir, du moins au même degré et avec la même perfection, comme saint Thomas va nous le dire à l'article suivant; mais *ceci suppose plus ou moins la vie de famille*, et par suite implique déjà l'œuvre essentielle à laquelle la famille est ordonnée, c'est-à-dire la procréation et l'éducation de l'enfant. C'est donc, comme l'observe très justement saint Thomas, en vue de cette procréation de l'enfant, qu'il est parlé, dans l'Écriture, d'un secours ou d'une aide indispensable à l'homme; « c'était pour que l'homme eût une aide dans l'œuvre de la génération ».

« On peut le voir plus manifestement encore, poursuit le saint Docteur, si l'on considère le mode de génération tel qu'on le trouve parmi les vivants. — Il est un premier genre de vivants qui n'ont pas en eux le principe actif de la génération : c'est par l'action d'un agent d'espèce supérieure qu'ils sont engendrés; il en est ainsi des plantes et des animaux qui sont engendrés sans semence, d'une matière adaptée, par la vertu active des corps célestes ». Nous savons aujourd'hui que ce mode de génération, possible en soi, n'existe pas en fait, et, que tout vivant, dans l'ordre naturel, provient d'une semence. — « Il est d'autres vivants qui ont en eux, conjointement, le principe actif et le principe passif de la génération; telles sont les plantes qui proviennent d'un germe ou d'une semence. Les plantes, en effet, n'ont pas à fournir d'œuvre plus noble que l'œuvre même de la génération; et voilà pourquoi il était à propos que continuellement le principe actif et le principe passif de la génération se trouvassent unis ». On n'admettrait peut-être pas aujourd'hui, d'une façon absolue, cette union continuelle des deux principes dans la même plante. — « Chez les animaux parfaits, le principe actif de la génération convient au sexe masculin et le principe passif au sexe féminin. Et parce que, chez les animaux, il est des œuvres vitales plus nobles que l'œuvre de la génération, auxquelles œuvres leur vie est principalement ordonnée », telles sont, en effet, les opérations de la vie sensitive, qui sont le propre de l'animal

et ce par où il se distingue de la plante, « pour ce motif, ce n'est pas continuellement que le sexe masculin se trouve uni au sexe féminin dans les animaux parfaits, mais seulement au temps de la fécondation ; en telle manière que nous pouvons concevoir qu'il se fait un seul tout, du mâle et de la femelle, au moment de la fécondation, parmi les animaux, comme il en est continuellement pour la plante où le principe mâle et le principe femelle se trouvent tout le temps unis, bien que dans certaines plantes le premier de ces principes soit plus abondant et que le second abonde davantage en d'autres. — L'homme est ordonné à une œuvre de vie bien plus noble encore : c'est la vie intellectuelle. Et voilà pourquoi il fallait que la distinction de l'un et l'autre principe fût encore plus marquée, en telle sorte que l'homme et la femme soient produits séparément l'un de l'autre, destinés toutefois à être unis d'une façon charnelle pour ne constituer qu'un seul tout dans l'œuvre de la génération. C'est pour cela qu'aussitôt après la formation de la femme, il est dit dans la Genèse, chapitre II (v. 24) : *Ils seront, les deux, en une seule chair* ».

Il fallait donc, de toute nécessité, que pour l'œuvre essentielle de la génération, sans laquelle le genre humain ne pouvait pas se reproduire et se perpétuer sur la terre, l'homme, — produit d'abord, et tout seul, par Dieu, comme pour marquer que l'œuvre de la propagation charnelle, si grande qu'elle fût, était cependant une œuvre accessoire dans sa vie individuelle humaine, où les opérations de la vie intellectuelle doivent primer tout, — reçût une aide semblable à lui, qui, venue après, mais dans la même première institution des choses, serait destinée à lui être unie de l'union la plus intime, au point de ne former avec lui qu'un seul et même principe total, en vue de reproduire et de perpétuer la nature humaine commune à tous deux. — Quelle grande doctrine ! et quelle lumière ne projette-t-elle pas sur les vrais rapports qui doivent exister entre l'homme et la femme, dans les desseins de Dieu ! Elle sera complétée encore par les articles qui vont suivre.

L'*ad primum* met au point cette expression, dont il ne faudrait pas abuser, que la femme est imparfaite par rapport à

l'homme et qu'elle n'est pas voulue par la nature. « A ne tenir compte que d'une nature particulière, la femme est quelque chose d'imparfait et de non voulu. La vertu active, en effet, qui est dans la semence de l'homme, tend à produire un être parfait qui lui soit semblable selon le sexe masculin; que si la femme est engendrée, c'est ou bien parce que la vertu active est trop faible, ou bien parce qu'il y a une certaine indisposition du côté de la matière, ou bien », ajoute saint Thomas, employant le langage scientifique de son temps, qu'il emprunte à Aristote, « en raison d'une transmutation produite par quelque cause extérieure, comme les vents d'est qui sont humides, ainsi qu'il est dit au livre *de la génération des animaux*. — Mais, par rapport à la nature universelle, la femme n'est pas quelque chose de non voulu; elle est de l'intention de la nature et a pour fin l'œuvre de la génération. Or, l'intention de la nature universelle dépend de Dieu, qui est l'auteur de cette nature universelle ». Cette intention de la nature universelle n'est pas autre chose que l'ensemble des lois établies par Dieu et l'enchaînement ou l'harmonie de leur jeu réciproque pour que la beauté et l'ordre de l'univers en résultent. « Il fallait donc que Dieu, en instituant la nature, produise non seulement l'homme, mais aussi la femme ». Même dans les générations ordinaires qui devaient suivre la première production des choses, la femme ne vient pas au monde d'une façon occasionnelle et comme non voulue par la nature. Elle est intentionnellement voulue par la nature, c'est-à-dire par Dieu, auteur de la nature, qui dispose toutes choses pour que dans les générations humaines, comme d'ailleurs en celles des autres vivants inférieurs, il n'y ait pas seulement que des mâles, mais, selon la proportion qui convient, des mâles et des femelles. Sans la perpétuation de ce double principe actif et passif en des êtres distincts, il deviendrait impossible que la vie elle-même se perpétue dans le monde. L'un et l'autre de ces deux principes ont donc leur place dans la nature et sont également voulus, quoique à des titres divers.

L'*ad secundum* explique qu' « il y a une double sujétion. L'une, servile, dans laquelle le préposé use du sujet pour son utilité propre. C'est cette sujétion que le péché a introduite. L'autre

sujétion, familiale ou civile, est celle dans laquelle celui qui préside use des personnes qui lui sont soumises, pour leur utilité et leur bien. Cette sujétion, déclare saint Thomas, eût existé, même si le péché ne fût pas intervenu. Car le bien de l'ordre n'aurait pu régner dans la multitude humaine, si les uns n'avaient été gouvernés par d'autres plus sages. C'est d'une telle sujétion que la femme est naturellement soumise à l'homme; dans l'homme, en effet, la prudence de la raison est plus grande naturellement » que dans la femme. — Que si cela suppose ou entraîne une certaine inégalité, il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque « l'inégalité des hommes n'est pas exclue par l'état d'innocence, comme nous le dirons plus loin » (q. 96, art. 3). Et donc, nous pouvons déjà entrevoir combien folle est l'utopie révolutionnaire, qui prétend revendiquer, pour la nature humaine d'aujourd'hui, bien différente sans doute, comme excellence et comme perfections de la nature humaine dans l'état d'innocence, l'égalité absolue des unités individuelles qui la composent. Si, même dans la société d'alors, il aurait dû se trouver des hommes plus sages qui auraient gouverné les autres, combien plus ne faut-il pas qu'il y ait des *différences* et des *degrés* dans la société humaine telle qu'elle existe depuis le péché.

L'*ad tertium* répond très sagement que « s'il avait fallu que Dieu enlève du monde tout ce qui pouvait être pour l'homme une occasion de péché, l'univers fût demeuré imparfait. Or, il ne fallait pas que le bien général fût compromis, pour éviter un mal particulier; alors surtout que Dieu est assez puissant pour faire tourner à bien n'importe quel mal ». Et c'est ce qui allait arriver pour l'homme, puisque sa chute, occasionnée par la femme, devait amener l'ordre magnifique de l'Incarnation rédemptive. — On ne saurait trop retenir la doctrine de cet *ad tertium* qui trouve son application constante dans le gouvernement des choses humaines.

Il était non seulement à propos, mais tout à fait nécessaire, que la femme fût produite, dans la première production des choses. La vraie question est de savoir comment elle devait être produite. Fallait-il qu'elle fût tirée de l'homme? Fallait-il qu'elle fût produite ou formée de la côte d'Adam, comme on le lit dans

l'Ecriture? Voilà les deux points que nous devons maintenant examiner, et qui, on le sait, troublent si fort tant d'esprits de nos jours. Mais, parce qu'il s'agit d'expliquer un passage très délicat de la Sainte Écriture, nous allons tout d'abord lire ce passage, en le traduisant directement de l'hébreu (*Genèse*, ch. II, v. 18-24) :

Et le Seigneur Dieu (Iahveh Elohim) dit : — *Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je lui ferai un aide qui lui corresponde. — Et le Seigneur Dieu forma du sol toute bête des champs et tout volatile des cieux. Et Il le conduisit à l'homme, pour voir de quel nom il l'appellerait; et tout nom dont l'homme l'appela — âme vivante — cela, c'est son nom. Et l'homme imposa des noms à tout le bétail, et à tout volatile des cieux, et à toute bête des champs. Et, à l'homme, il ne se trouva pas un aide qui lui correspondît. Et le Seigneur Dieu fit tomber un assoupissement sur l'homme; et il s'endormit. Et Il prit une de ses côtes; et Il mit de la chair à la place. Et le Seigneur Dieu façonna la côte qu'Il avait prise à Adam, en femme; et Il l'amena à Adam. Et Adam dit : — Cette fois, os de mes os, et chair de ma chair. Pour elle, elle sera appelée « hommesse », parce qu'elle a été tirée de l'homme, elle. C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère; et il adhérera à sa femme; et ils seront à une chair.*

Article II.

Si la femme devait être tirée de l'homme?

Trois objections veulent prouver que « la femme ne devait pas être produite de l'homme ». — La première fait observer que « le sexe est commun à l'homme et aux autres animaux. Or, chez les autres animaux les femelles n'ont pas été tirées des mâles. Donc, cela ne devait pas être non plus pour l'homme ». — La seconde objection dit que « les êtres de même espèce ont la même matière. Or, l'homme et la femme sont de même espèce. Puis donc que l'homme a été tiré du limon de la terre, il fallait que la femme le fût aussi ». — La troisième objection rappelle la fin primordiale et essentielle de la production de la femme. « La

femme a été faite pour venir en aide à l'homme dans l'œuvre de la génération. Or, une trop grande parenté rend une personne inapte à cet office; et voilà pourquoi les personnes trop proches sont exclues du mariage, comme on le voit, dans le *Lévitique*, chapitre XVIII (v. 6 et suiv.). Donc la femme ne devait pas être produite de l'homme ».

L'argument *sed contra* se réfère à un passage de l'*Ecclésiastique*, qu'on lit ainsi dans la Vulgate, chapitre XVII (v. 5) : *Il a créé de sa substance une aide semblable à lui*, c'est-à-dire la femme.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il convenait que la femme, dans la première constitution des choses, fût tirée de l'homme, plutôt que dans les autres animaux », où nous savons, en effet, comme le disait la première objection, qu'il n'en a pas été de même. Le saint Docteur apporte, pour le prouver, quatre raisons. — « D'abord, cela assurait une certaine dignité, toute spéciale, au premier homme, qui, à l'instar de Dieu Lui-même, était le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de tout l'univers. Aussi bien saint Paul devait-il dire, dans le livre des *Actes*, chapitre XVII (v. 26) : *d'un seul homme, Il a fait sortir tout le genre humain.* — La seconde raison est qu'ainsi l'homme aimerait davantage sa femme, et lui adhérerait plus inséparablement, alors qu'il la saurait tirée de lui; et c'est pour cela qu'il est dit, dans la *Genèse*, chapitre II (v. 23, 24) : *Elle a été tirée de l'homme; il faudra donc que l'homme laisse son père et sa mère et qu'il adhère à sa femme.* Or, il était surtout nécessaire qu'il en fût ainsi dans l'espèce humaine, où le mari et la femme demeurent ensemble durant toute leur vie; condition qui n'existe pas chez les autres animaux ». On sait que Notre-Seigneur, dans l'Évangile, a appuyé, sur ce passage de la Genèse et sur le fait qu'il rapporte, pour rétablir dans toute sa rigueur l'indissolubilité du mariage parmi les hommes. — « Une troisième raison est que, comme l'observe Aristote, au huitième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 7; de S. Th., leç. 12), l'homme et la femme s'unissent, parmi les hommes, non seulement pour le fait de la génération, ainsi qu'il arrive pour les autres animaux, mais encore pour la vie de famille, dans laquelle », selon que

nous le faisions remarquer à propos de l'article précédent, « les travaux de la femme ne sont pas ceux de l'homme, et où l'homme est la tête de la femme. Il était donc à propos que la femme fût tirée de l'homme comme de son principe ». Les prérogatives de l'homme et la subordination de la femme devenaient ainsi plus naturelles et plus facilement acceptables. — « Enfin, une quatrième raison » est d'ordre surnaturel et mystique : « c'est la raison du sacrement. Par cela, en effet », que la femme était tirée de l'homme, « on avait la figure de l'Église qui devait être tirée du Christ. Aussi bien, l'Apôtre dit, dans son épître *aux Éphésiens*, chapitre v (v. 32) : *Il y a là un grand sacrement ; je veux dire dans le Christ et dans son Église* ».

« Et par là même, dit saint Thomas, se trouve résolue la *première objection* ».

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée de l'unité de matière dans les êtres de même espèce. Cette objection ne porte que s'il s'agit de la production naturelle. « La matière », en effet, « est ce dont une chose est faite. Or, toute nature créée », qui agit par mode de nature, comme c'est le cas dans les productions naturelles, « agit en vertu d'un principe déterminé ; et, parce qu'elle est déterminée », dans son action, « à un seul effet, elle a aussi un processus déterminé. De là vient que c'est d'une matière déterminée qu'elle produit quelque chose dans une espèce déterminée. Mais la vertu divine est infinie. Elle peut donc produire des êtres spécifiquement identiques, de n'importe quelle matière ; et c'est ainsi qu'elle a produit l'homme du limon de la terre, et la femme de l'homme ».

L'*ad tertium* fait observer que « la génération naturelle entraîne une certaine proximité qui empêche le mariage. Mais la femme n'a pas été tirée de l'homme par une génération naturelle ; c'est seulement par la vertu divine. Aussi bien, Ève n'est-elle pas appelée fille d'Adam. Et, par suite, l'objection ne porte pas ».

Des raisons très sages motivaient que la femme fût tirée de l'homme dans cette première production des choses où étaient institués les commencements du genre humain. Et si une telle production de la femme semble de nature à étonner nos esprits,

c'est que, d'une part, nous ne prenons pas assez garde à la puissance de Dieu, et, d'autre part, nous voulons trop juger de la production des choses au début selon le mode où nous les voyons maintenant se produire. — Ces mêmes réflexions peuvent-elles s'appliquer au second aspect de la question, tel qu'il nous est présenté dans l'Écriture; et pouvons-nous raisonnablement entendre que la femme a été tirée ou formée d'une côte d'Adam.

C'est ce que nous devons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si la femme devait être formée de la côte de l'homme?

Trois objections veulent prouver que « la femme ne devait pas être formée de la côte de l'homme ». — La première observe que « la côte de l'homme était bien plus petite que le corps de la femme. Or, d'un être moindre un plus grand ne peut pas être fait, sinon par voie d'addition; et si c'est de la sorte que le corps de la femme eût été formé, il s'ensuit que ce corps devrait être dit formé de cette matière adjointe, plutôt que de la côte de l'homme. A moins que ce soit encore par mode de dilatation et de raréfaction, auquel sens il est dit par saint Augustin, dans le *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. X, ch. XXVI), qu'un corps ne peut croître qu'en se raréfiant »; et c'est ainsi, comme le remarque saint Thomas dans les *Sentences*, liv. II, dist. 18, q. 1, art. 1, object. 2, qu'une même quantité d'eau fournit une plus grande quantité de vapeur. « Mais on ne voit pas que le corps de la femme soit moins dense que celui de l'homme, tout au moins en tenant compte de la proportion que la côte de l'homme avait au corps de la première femme. Donc, Ève n'a pas été formée de la côte d'Adam ». — La seconde objection dit que « dans les œuvres créées en premier lieu, il n'y avait rien de superflu. Or, la côte d'Adam faisait partie intégrante de son corps; et, par suite, une fois enlevée, ce corps devait demeurer imparfait; ce qui ne semble pas pouvoir être ». — La troisième objection ne voit pas que « cette côte ait pu être enlevée à Adam, sans dou-

leur. Or, avant le péché la douleur ne pouvait être. Donc, la côte n'a pas dû être séparée de l'homme pour que le corps de la femme en fût formé ».

L'argument *sed contra* est le texte même de la Genèse, que nous avons traduit : *Et le Seigneur façonna la côte qu'il avait prise à Adam, en femme.*

Au corps de l'article, saint Thomas bien loin de s'étonner en présence du fait que la Genèse rapporte, déclare nettement qu'il était bon que les choses se passent ainsi. Dans son commentaire sur les *Sentences*, au corps de l'article précité, il disait que « pour les catholiques, il ne peut être mis en doute que la femme n'ait été formée de la côte de l'homme » ; et cela évidemment, parce que l'Écriture l'affirme, saint Thomas n'ayant garde de mettre en doute ce qui est expressément dit dans l'Écriture, pour tant d'ailleurs que cela puisse paraître étrange à nos yeux. Non pas toutefois que saint Thomas veuille qu'on confonde avec l'Écriture divine ce qui n'en est souvent qu'une puérile déformation ; et tel était le cas de certains commentaires des rabbins juifs, dont le saint Docteur déclare que « sur cette question, les Juifs ont accumulé bien des fables ». Mais ce que l'Écriture dit, saint Thomas veut qu'on l'accepte en toute simplicité. Il en donne cette raison péremptoire, qui, proportions gardées, doit s'appliquer à tous les faits merveilleux si fréquents dans les récits de la Bible : « c'est qu'il n'est pas plus contre la raison ou contre la puissance divine, que la femme ait été formée du corps de l'homme, qu'il ne l'est que le corps de l'homme ait été formé du limon de la terre ; l'un et l'autre devaient être produits en dehors des forces de la nature » : il fallait, par suite, que Dieu intervînt ; et dès là que Dieu intervient, qu'est-ce donc qui pourrait nous paraître impossible?

Bien plus, et c'est ce que saint Thomas explique, ici, dans l'article de la *Somme*, deux raisons très belles montrent qu' « il était à propos que la femme fût formée de la côte de l'homme. — La première est qu'il fallait marquer qu'entre l'homme et la femme devait régner un commerce de société ». La femme devait être la compagne de l'homme ; et c'est pour cela que Dieu l'a prise du *côté* de l'homme. « Il ne l'a point formée de la

tête de l'homme, parce que le rôle de la femme n'est pas de *commander à l'homme* », ainsi que le note saint Paul (première Épître *à Timothée*, ch. II, v. 12). « Ni, non plus, de ses pieds, parce que la femme ne doit pas être méprisée par l'homme et traitée en esclave ». — Quelle leçon de philosophie familiale et sociale dans ces simples réflexions de saint Thomas! — « La seconde raison », indiquée par le saint Docteur, « est celle du sacrement. C'est qu'en effet, du côté du Christ dormant sur la croix découlèrent les sacrements, c'est-à-dire le sang » de l'Eucharistie « et l'eau » du baptême, « avec lesquels l'Église a été constituée » ; et ce fait était symbolisé, dans la pensée de Dieu, par le fait de la première femme tirée du côté d'Adam endormi.

L'*ad primum* répond à la difficulté de la quantité de matière qui n'était pas suffisante dans la côte tirée d'Adam pour former le corps de la femme. « Quelques-uns, observe saint Thomas, ont dit que le corps de la femme avait été formé par la multiplication de la matière » contenue dans la côte d'Adam, « sans aucune addition, à la manière dont le Christ multiplia les cinq pains ». Cette opinion était celle de Hugues de Saint-Victor, *Des sacrements*, liv. I, p. VI, c. XXXVI, et du Maître *des Sentences*, liv. II, dist. XVIII. « Mais c'est là une chose tout à fait impossible, déclare saint Thomas. La multiplication, en effet, dont il s'agit doit se produire par une transmutation de la substance de la matière elle-même, ou par le changement de ses dimensions. Ce ne peut pas être par une transmutation de la substance de la matière elle même : soit parce que la matière, considérée en elle-même, est absolument intransmutable, n'existant qu'en puissance et n'ayant que la raison de sujet » ; or, toute transmutation suppose la permanence du sujet et le changement de la forme ou de l'acte ; — « soit encore parce que la multitude et la grandeur sont en dehors de l'essence de la matière elle-même » : ce sont, en effet, des propriétés ou des conditions de l'étendue, qui découle bien de la matière, mais qui s'en distingue comme l'accident se distingue de ce qui est un élément ou une partie essentielle de la substance. « Aussi bien, la multiplication de la matière ne peut en aucune façon s'étendre, la matière restant la même, si ce n'est en ce sens qu'elle recevra des dimensions plus gran-

des. Mais cela même est se raréfier ou se dilater, savoir que la matière, restant la même, reçoive des dimensions plus grandes, comme Aristote le dit au quatrième livre des *Physiques* (ch. IX, nº 6; de S. Th., leç. 14). Et voilà pourquoi dire que la matière se multiplie sans se dilater ou se raréfier, c'est affirmer simultanément deux contradictoires, savoir la définition sans la chose qu'elle définit ». C'est absolument impossible. « Puis donc que dans les multiplications » de matière « dont il s'agit » (la multiplication des pains et l'augmentation de la côte d'Adam), « il ne paraît pas de raréfaction, il est nécessaire d'en appeler à une addition de matière, soit par mode de création, soit, plus probablement », — car la création n'est intervenue, d'après les saints, comme le notait saint Thomas dans l'article des *Sentences*, qu'à l'origine des choses, — « par le changement » d'une autre substance en la substance de la côte devant former le corps de la femme. « C'est pour cela que saint Augustin dit, dans ses traités sur saint Jean (traité XXIV), que *le Christ rassasia, avec cinq pains, les cinq mille hommes, à la manière dont Il produit, à l'aide de peu de grains, l'abondance des moissons;* ce qui se fait par le changement de l'aliment » en la substance de la plante qui se nourrit. — « Il est dit cependant que les foules ont été nourries avec cinq pains, ou que la femme a été formée de la côte, parce que l'addition » de la matière nouvelle « s'est faite à la matière préexistante de la côte ou des pains ». — On voit que saint Thomas n'a pas craint d'envisager bien en face le problème d'ordre philosophique ou physique soulevé par le texte de la Bible entendu en son sens littéral.

L'*ad secundum* considère de même le problème physiologique. « Cette côte, déclare saint Thomas, faisait partie intégrante d'Adam, non pas en tant qu'il était lui-même un individu particulier de l'espèce humaine, mais en tant qu'il était le principe de cette espèce humaine. C'est ainsi que la semence », qui est, en quelque sorte, comme le note encore le saint Docteur dans l'article des *Sentences, ad 3um*, quelque chose de superflu par rapport à l'individu humain, « fait partie intégrante de l'être humain en tant qu'il est principe de génération ; et, dans l'ordre même de la nature, cette semence se résout », sans douleur,

bien plus, « avec délectation. Combien plus, alors que la vertu divine intervenait, le corps de la femme aura-t-il pu être formé de la côte de l'homme sans aucune douleur ».

« D'où la troisième objection se trouve résolue ». — Les deux difficultés étaient très délicates. Elles ne pouvaient se résoudre de façon plus harmonieuse.

Il n'y a pas que le fait, pour la femme, d'avoir été tirée de l'homme, dans la première constitution des choses, qui puisse être justifié aux yeux de la raison ; il y a aussi celui d'avoir été formée, à la lettre, de la côte d'Adam, comme le rapporte le texte de la Genèse. — Un dernier article va examiner s'il était bien nécessaire que cette formation première de la femme fût l'œuvre immédiate de Dieu.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la femme a été formée immédiatement par Dieu ?

Trois objections veulent prouver que « la femme n'a pas été formée immédiatement par Dieu ». — La première arguë de ce qu' « il n'est aucun être particulier produit d'un être spécifiquement semblable, qui soit l'œuvre de Dieu immédiatement. Or, la femme a été tirée de l'homme qui lui est spécifiquement semblable. Donc elle n'a pas été faite immédiatement par Dieu ». — La seconde objection cite une parole de « saint Augustin, au troisième livre *de la Trinité* » (ch. IV), où il « dit que Dieu dispose les choses corporelles par le ministère des anges. Or, le corps de la femme a été formé d'une matière corporelle. Donc il a été fait par le ministère des anges et non pas immédiatement par Dieu ». — La troisième objection fait observer que « ce qui a préexisté dans les créatures quant aux principes qui devaient le produire est produit ensuite par la vertu d'un agent créé, et non pas immédiatement par Dieu. Or, le corps de la femme a été produit, quant à ses raisons causales, dans les premières œu-

vres de Dieu, comme le marque saint Augustin dans son *Commentaire littéral de la Genèse,* livre neuvième (ch. xv). Donc la femme n'a pas été produite immédiatement par Dieu ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de « saint Augustin », qui dit, « dans le même livre, que : *former ou façonner la côte* » d'Adam « *pour qu'elle devînt une femme, nul ne l'a pu si ce n'est Dieu à qui la nature entière est soumise* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que, « conformément à ce qui a été dit plus haut (art. 1, *ad 2um*), toute production naturelle de même espèce exige une matière déterminée. Or, la matière d'où se tire naturellement le corps humain est la semence humaine de l'homme ou de la femme. Par conséquent, il n'est aucune autre matière, quelle qu'elle soit, d'où un individu appartenant à l'espèce humaine puisse être naturellement engendré ou produit. Et parce que Dieu seul, qui est l'Auteur de la nature, peut amener les choses à l'être, en dehors de l'ordre naturel. il s'ensuit que Dieu seul a pu former l'homme du limon de la terre ou la femme de la côte de l'homme ». — Nous n'avons pas à insister de nouveau sur l'importance de cette doctrine de saint Thomas. Elle est la condamnation formelle du principe même de l'évolution ou du transformisme.

L'*ad primum* dit que « la raison invoquée par l'objection n'a de force que s'il s'agit d'un être particulier engendré d'un être de même espèce, par voie de génération naturelle » ; et ce n'est pas le cas, ici.

L'*ad secundum* en appelle à saint Augustin lui-même pour résoudre l'objection qui s'autorisait de lui. « Selon que saint Augustin le dit, au neuvième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (endroit précité), nous ignorons si les anges ont prêté à Dieu leur ministère dans la formation de la femme; mais il est certain toutefois que le corps de la femme n'a pas été formé » ou constitué dans son être spécifique et individuel de corps organique vivant, « de la côte de l'homme, par les anges, pas plus que le corps de l'homme du limon de la terre ». Aucune créature n'a pu intervenir ici, en ce qui est de l'œuvre formelle produite. Dieu seul immédiatement a pu produire cette œuvre.

L'*ad tertium* explique aussi par saint Augustin lui-même la

parole citée dans l'objection. « Comme saint Augustin le dit au même livre (ch. XVIII) : *la première constitution des choses n'entraîne pas que la femme ait été produite de la sorte* », par l'évolution ou l'action naturelle des principes actifs déposés dans la nature ; « *mais seulement elle comportait qu'en raison de cela la femme pouvait être produite*. Et donc le corps de la femme préexista dans les œuvres produites au début, selon ses raisons causales, non en raison d'une puissance active » contenue dans ces œuvres, « mais en raison seulement de la puissance passive eu égard à la puissance active du Créateur » ; c'est-à-dire que des éléments produits au début, Dieu pouvait former lui-même, par son action directe, tel corps qu'il lui plairait.

Le corps de la femme, qui devait nécessairement être produit dans la première constitution des choses, pour que la propagation du genre humain par voie de génération naturelle fût possible ; — et qui, d'autre part, ne pouvait être produit lui-même par voie de génération naturelle, mais qu'il était si à propos et si sage de tirer d'Adam lui-même, principe universel de toute sa race ; et tout spécialement de tirer de son côté, pour marquer les rapports tout intimes et de suave affection qui devaient exister, dans la famille, entre l'homme et la femme, — exigeait une intervention directe, positive et immédiate de Dieu pour être produit et formé ; en telle sorte que c'est bien Dieu Lui-même, qui, suivant le mot de l'Écriture, créa ou forma l'homme, et l'homme tout entier, dans le double principe qui devait perpétuer sa race : *Dieu créa l'homme à son image. C'est à l'image de Dieu qu'Il le créa. Il les créa mâle et femelle*, homme et femme. La vraie philosophie est ici en parfait accord avec l'Écriture. Quant à la science, elle ne peut prétendre imposer une conclusion contraire, qu'en outrepassant ses droits. Et ce ne sera pas un des moindres griefs à retenir contre elle (nous voulons dire contre la fausse science), que d'avoir préféré, pour l'homme, une origine qui l'abaisse, à l'origine dont parle l'Écriture et qui fait de nous l'œuvre immédiate de Dieu Lui-même.

Mais ce n'est pas seulement parce qu'elle fait venir l'homme de Dieu directement que l'Écriture affirme sa grandeur et sa

noblesse; c'est aussi en raison du but ou de la fin qu'elle marque à cette œuvre de Dieu. Car elle nous dit que l'homme a été fait pour être comme une copie de Dieu Lui-même, à son image et à sa ressemblance.

C'est cette question que nous devons maintenant examiner.

QUESTION XCIII.

DE LA FIN OU DU TERME DE LA PRODUCTION DE L'HOMME.

Cette question comprend neuf articles :

1° Si dans l'homme se trouve l'image de Dieu ?
2° Si l'image de Dieu est dans les créatures irraisonnables ?
3° Si l'image de Dieu est plus dans l'ange que dans l'homme ?
4° Si l'image de Dieu est en tout homme ?
5° Si, dans l'homme, l'image de Dieu se dit par comparaison à l'essence, ou aux Personnes divines, soit toutes ensemble, soit par rapport à l'une d'elles ?
6° Si l'image de Dieu se trouve dans l'homme seulement en raison de l'esprit ?
7° Si l'image de Dieu est dans l'homme en raison des puissances, ou en raison des habitus, ou en raison des actes ?
8° Si c'est par comparaison à tous les objets ?
9° De la différence qu'il y a entre l'image et la ressemblance ?

De ces neuf articles, les huit premiers traitent de la raison d'image appliquée à l'homme par rapport à Dieu ; le neuvième examine la différence qu'il y a entre l'image et la ressemblance, marquées toutes deux dans le texte de l'Écriture. — La raison d'image appliquée à l'homme par rapport à Dieu est étudiée quant au fait de se trouver dans l'homme comparé aux autres créatures, ou dans les divers hommes comparés entre eux (art. 1-4) ; puis, quant à ce qui est reproduit de Dieu dans l'homme, pour y constituer la raison d'image (art. 5) ; enfin, quant au mode dont cela s'y trouve reproduit (art. 6-8). — Pour le fait de l'image de Dieu se trouvant dans l'homme, l'article premier se demande si elle s'y trouve en effet ; l'article deuxième, si elle est aussi dans les créatures irraisonnables ; l'article troisième, si elle est plutôt dans l'ange que dans l'homme ; l'article

quatrième, si elle est dans tous les hommes. — Et, d'abord, si elle est dans l'homme.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'image de Dieu est dans l'homme ?

Trois objections veulent prouver que « l'image de Dieu n'est pas dans l'homme ». — La première est un texte d' « Isaïe », chapitre XL (v. 18), où il est « dit : *A quoi faites-vous Dieu semblable, ou quelle image donnerez-vous qui soit la sienne* » ? — La seconde objection fait remarquer que « d'être l'image de Dieu est le propre du Premier-né, dont saint Paul dit, dans son Épître *aux Colossiens*, ch. I (v. 15), qu'*Il est l'image du Dieu invisible, né avant toute créature*. Par conséquent, l'image de Dieu n'est pas dans l'homme ». — La troisième objection rappelle la notion de l'image que donne « saint Hilaire, dans son livre *des Synodes* », où il « dit que l'*image est l'espèce, sans différence, de la chose dont elle est l'image;* il dit aussi (au même endroit) que l'*image est la ressemblance qui va à reproduire la chose telle qu'elle est sans que rien les distingue et les divise*. Or, il n'y a pas d'espèce commune pour Dieu et pour l'homme ; il n'est pas possible non plus qu'il y ait égalité entre l'homme et Dieu. Par conséquent, l'image de Dieu ne peut pas se trouver dans l'homme ».

L'argument *sed contra* est le mot de la Genèse, ch. I (v. 26) : *Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance.*

Au corps de l'article, saint Thomas cite une parole de saint Augustin qui va lui permettre de solutionner la question présente en évitant les difficultés que les objections soulevaient. « Saint Augustin », en effet, « dit au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXIV) : *Si on a l'image, on a immédiatement la ressemblance ; mais de ce qu'on a la ressemblance, on n'a pas nécessairement l'image*. Par où l'on voit que la ressemblance est de l'essence de l'image, et que l'image ajoute quelque chose à la ressemblance ; elle ajoute le fait de provenir d'un autre : l'image,

en effet, se dit quand une chose est faite à l'imitation d'une autre ; et c'est pour cela qu'un œuf, quelle que soit sa ressemblance ou sa parité avec un autre œuf, comme cependant il ne provient pas de lui, n'est pas appelé son image. — Quant à l'égalité, elle n'est pas essentielle à l'image. Saint Augustin dit, en effet (au même endroit), que *si on a l'image, on n'a pas du même coup l'égalité*, comme on le voit pour l'image d'un homme se reflétant dans un miroir. Cependant elle est essentielle à l'image parfaite ; car dans l'image parfaite on doit retrouver tout ce qui est en celui dont elle est l'image ». — Il n'est plus difficile, après ces observations, de répondre à la question posée par le présent article. « Il est manifeste », en effet, « que dans l'homme se trouve une certaine ressemblance avec Dieu, qui provient de Dieu comme de l'exemplaire qu'elle doit reproduire; toutefois, cette ressemblance ne va pas jusqu'à l'égalité, car une distance infinie sépare la copie de l'original. Aussi bien, nous dirons que l'image de Dieu est dans l'homme : non pas son image parfaite, mais une image imparfaite. C'est pour signifier cela que l'Écriture dit de l'homme qu'il a été fait *à l'image de Dieu* », en latin *ad imaginem Dei* (il serait plus exact de traduire *vers l'image de Dieu*) : « cette préposition *vers*, en effet (en latin *ad*), désigne une certaine tendance à se rapprocher, chose qui convient à ce qui est distant ».

L'*ad primum* explique la parole d'Isaïe et fait observer que « le prophète parle des images corporelles fabriquées des mains d'homme ; c'est pour cela qu'il dit : *Quelle image donnerez-vous qui soit la sienne.* Mais Dieu lui-même s'est donné, dans l'homme, une image spirituelle ».

L'*ad secundum* distingue l'image parfaite de l'image imparfaite. « Le Premier-né de toute créature est l'image parfaite de Dieu, reproduisant à la perfection ce dont Il est l'image. Aussi bien est-Il toujours appelé l'Image, et non pas *à l'image* ou *vers l'image*. L'homme, au contraire, est appelé *image*, à cause de la ressemblance; et il est dit aussi *fait à l'image*, pour marquer l'imperfection de la ressemblance. Et parce que la ressemblance parfaite de Dieu ne peut exister que dans l'identité de nature, l'image de Dieu est dans son Fils premier-né, comme

l'image du roi est dans son fils qu'il a engendré ; tandis qu'elle n'est dans l'homme que comme une nature étrangère, à la manière dont l'image du roi est sur une pièce de monnaie, ainsi qu'on le voit par S. Augustin, dans le livre *Des dix cordes* (sermon IX ; ou *de Tempore*, XCVI, chap. VIII).

L'*ad tertium* explique dans un sens très philosophique le texte fort délicat de saint Hilaire. « L'un, dit saint Thomas, étant l'être indivis, on dira qu'une espèce ou une représentation est indistincte ou indivise, de la même manière qu'on la dira être *une*. Or, une chose est dite *une*, non pas seulement selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, mais aussi en raison d'une certaine analogie ou proportion. Et c'est ainsi qu'on peut parler d'unité ou de conformité entre la créature et Dieu. Quant à l'expression de saint Hilaire, parlant d'égalité parfaite, elle ne s'applique qu'à l'image en qui se trouve parfaitement la raison d'image ».

L'image de Dieu est dans l'homme en ce sens que dans la nature humaine se trouve une certaine similitude ou ressemblance de Dieu, bien que cette similitude ou ressemblance soit nécessairement imparfaite. Aussi bien l'homme est-il plutôt dit *fait à l'image de Dieu*, qu'il n'est dit, purement et simplement, du moins au sens parfait de ce mot, être l'image de Dieu. Ceci est réservé exclusivement à la Personne du Fils en Dieu, comme nous l'avons montré dans le traité de *la Trinité*, q. 35. — Mais parmi les créatures du monde corporel, n'y a-t-il que l'homme qui puisse et doive être dit à l'image de Dieu, dans le sens que nous venons de préciser ; ou bien peut-on le dire aussi des créatures irraisonnables.

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si l'image de Dieu se trouve dans les créatures irraisonnables ?

Cet article complètera la doctrine de l'article précédent et précisera les conditions requises pour que nous ayons vraiment la rai-

son d'image, soit en général, soit dans la créature par rapport à Dieu. — Quatre objections veulent prouver que « l'image de Dieu se trouve dans les créatures irraisonnables ». — La première arguë d'un mot de « saint Denys », qui « dit, au livre des *Noms Divins* (ch. II, de S. Th., leç. 4), que *les effets sont une image quelconque de leurs causes*. Or, Dieu est la cause, non pas seulement des créatures raisonnables, mais aussi des créatures irraisonnables. Donc l'image de Dieu se trouve dans les créatures irraisonnables ». — La seconde objection dit que « plus une chose porte en elle la ressemblance d'une autre, plus elle approche de la raison d'image. Or, saint Denys déclare, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), que le rayon solaire porte au plus haut degré la ressemblance de la beauté divine. Donc il est à l'image de Dieu ». — La troisième objection insiste dans le même sens et dit que « plus une chose est parfaite en bonté, plus elle est semblable à Dieu. Or, l'univers dans son ensemble est plus parfait en bonté que l'homme; car, si tous les êtres, pris en particulier, sont bons, pris dans leur ensemble, ils sont dits excellemment bons, comme on le voit par *la Genèse*, chapitre I (v. 31). Donc l'univers dans son ensemble est à l'image de Dieu, et il n'y a pas que l'homme qui le soit ». — La quatrième objection cite une parole de « Boèce », qui, « au livre *de la Consolation* (liv. III, m. IX), dit, en parlant de Dieu : *Il portait le monde dans sa pensée et le reproduisait dans un image semblable*. Donc le monde entier est à l'image de Dieu, et non pas seulement la créature raisonnable ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au seizième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XII) : *ce qui constitue l'excellence de l'homme, c'est que Dieu l'a fait à son image, lui donnant une nature intellectuelle qui l'élève au-dessus des animaux sans raison*. Donc les êtres en qui ne se trouve point l'intelligence ne sont pas à l'image de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas, complétant, comme nous l'avons dit, la doctrine de l'image exposée à l'article précédent, répond qu' « il ne suffit pas, pour avoir la raison d'image, qu'on ait la ressemblance, alors même que cette ressemblance pro-

viendra de l'être qui se trouve ainsi reproduit dans l'autre. Si la ressemblance, en effet, ne porte que sur le genre, ou sur quelque accident commun, on ne dira pas, de ce chef, que l'être produit soit à l'image de celui à qui il ressemble : le ver, par exemple, qui naît dans le corps de l'homme, ne sera point dit l'image de ce dernier en raison de la similitude générique qu'il a avec lui; on ne dira pas, non plus, si un être reproduit la blancheur d'un autre, qu'il est à son image, parce que le fait d'être blanc est un accident qui est commun à plusieurs espèces. Il faut, pour qu'il y ait la raison d'image, que la ressemblance porte sur l'espèce, comme l'image du roi est dans son fils; ou, à tout le moins, sur quelque accident propre à l'espèce, et, en particulier, sur la figure, comme l'image de l'homme est dans la matière qui reproduit ses traits. C'est pour cela que saint Hilaire », dans le texte cité à l'article précédent, « dit intentionnellement, que l'*image est ce qui ne diffère pas en espèce.* D'autre part, il est manifeste que la ressemblance dans l'espèce porte sur la différence ultime », qu'on appelle, à cause de cela, la différence spécifique. Par conséquent, pour juger de la raison d'image, en ce qui est des diverses créatures par rapport à Dieu, il faut examiner la manière dont elles lui ressemblent. « Or, il est des créatures qui ressemblent à Dieu, d'abord et selon le mode le plus général, parce qu'elles sont; d'autres, parce qu'elles vivent; d'autres enfin, parce qu'elles pensent et entendent. Et ces dernières, comme le dit saint Augustin au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LI) *sont à ce point rapprochées de Dieu dans la ressemblance, qu'il ne se peut rien trouver de plus près parmi les créatures.* Il s'ensuit que les seules créatures intellectuelles, à proprement parler, sont à l'image de Dieu ».

L'*ad primum* observe que « tout imparfait est une imitation du parfait. Il s'ensuit que même les êtres où ne se trouve pas, dans toute sa vérité, la raison d'image, participent cependant quelque chose de cette raison, selon qu'ils portent en eux une certaine similitude de Dieu. C'est dans ce sens que saint Denys attribue aux effets d'être des images quelconques de leurs causes, c'est-à-dire qu'ils le sont autant qu'ils le peuvent, et non pas toujours au sens pur et simple ».

L'*ad secundum* dit que « saint Denys assimile le rayon solaire à la bonté divine, au point de vue de la causalité », et parce que le rayon solaire, par sa vertu, agit ou influe dans tout le monde inférieur, comme Dieu, par sa puissance, agit dans l'universalité des créatures. « Ce n'est pas en raison de la dignité de nature, qui est requise pour la raison d'image ».

L'*ad tertium* donne une double réponse. — La première consiste à dire que « l'univers est plus parfait en bonté, que ne l'est la créature intellectuelle, par mode d'extension et de diffusion »; c'est-à-dire que l'univers forme un tout plus grand et plus nombreux que ne l'est l'homme à lui tout seul; « mais d'une façon intensive et ramassée, la ressemblance de la perfection divine est plus grande dans la créature intellectuelle », qui est consciente d'elle-même, de ses rapports avec les autres créatures et avec Dieu, et « qui est capable de posséder le souverain bien ». Dans ce sens, on a pu dire que le monde matériel, avec tout ce qu'il renferme, ne vaut pas un acte de pensée et un acte d'amour de la créature raisonnable. — « On peut dire aussi, et c'est une seconde réponse, que la partie ne se prend pas contre le tout mais contre une autre partie. Lors donc que nous disons que la créature raisonnable seule est à l'image de Dieu, nous n'excluons pas que l'univers, en raison d'une de ses parties, ne soit à l'image de Dieu; nous excluons seulement que les autres parties le soient ».

L'*ad quartum* fait observer que « l'image est prise par Boèce en raison de la similitude qui fait que l'œuvre réalisée imite l'idée qui est dans la pensée de l'ouvrier. Dans ce sens, toute créature est l'image » ou la reproduction « de l'idée exemplaire qui se trouve d'elle dans la pensée divine. Mais ce n'est pas en ce sens que nous parlons maintenant de l'image. Nous la prenons selon qu'elle implique une similitude de nature : auquel sens tous les êtres qui sont, ressemblent au premier Être », seulement quant au fait d'être; « les êtres qui vivent, ressemblent à Celui qui est la première Vie; et les êtres qui ont l'intelligence, à Celui qui est la souveraine Sagesse ». — Dans les Questions *de la Vérité*, q. x, art. 1, *ad 5um*, saint Thomas expliquait ainsi cette même doctrine : « Le fait de vivre ajoute au fait d'être, et le fait de penser ajoute au fait de vivre. Or, pour que nous puissions trouver

dans un être créé l'image de Dieu, il faut que cet être atteigne au plus haut genre de perfection, dans sa nature, où un être créé puisse atteindre. Si donc il a seulement d'être, comme les pierres, ou s'il n'a que d'être et de vivre, comme les plantes et les animaux sans raison, il n'y aura pas en lui la raison d'image. Il faut, pour que la créature ait la raison parfaite d'image, qu'elle soit, qu'elle vive, et qu'elle entende ».

Seule, la créature douée d'intelligence peut être dite à l'image de Dieu, parce qu'elle seule possède, dans sa nature, le genre d'être qui la rapproche de Dieu autant qu'une créature puisse s'en rapprocher. — Mais, dans ce genre d'être, qui est l'être intellectuel, il y a des degrés. Il y a surtout ces deux degrés, si distants l'un de l'autre, qui sont le degré de la nature raisonnable propre à l'homme, et le degré de la nature intellectuelle propre à l'ange. Faut-il en conclure que l'ange porte en lui, d'une façon plus parfaite que l'homme, l'image de Dieu?

Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article suivant.

Article III.

Si l'ange est plus à l'image de Dieu que l'homme?

Trois objections veulent prouver que « l'ange n'est pas plus à l'image de Dieu que l'homme ». — La première est une parole de saint Augustin d'après laquelle il n'y aurait même pas à parler de l'ange quand il s'agit de l'image de Dieu. « Saint Augustin, en effet, dans son sermon *sur l'Image* (sermon XLIII), dit que Dieu n'a donné à aucune autre créature d'être à son image, si ce n'est à l'homme. Il n'est donc pas vrai que l'ange soit plus à l'image de Dieu que l'homme. » — La seconde objection observe que, toujours « d'après saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. LI), *l'homme est ainsi à l'image de Dieu que, sans l'entremise d'aucune créature, il a été formé par Lui : et, par suite, rien n'est davantage uni à Dieu.* Mais une créature est dite à l'image de Dieu selon qu'elle lui est unie. Il s'ensuit que l'ange n'est pas plus à l'image de Dieu que l'homme ». — La troisième objection rappelle que « la créature est dite à l'image

de Dieu selon qu'elle est d'une nature intellectuelle. Or, la nature intellectuelle n'admet pas de plus et de moins, n'étant pas de genre accidentel, mais appartenant au genre substance. Donc, l'ange n'est pas plus à l'image de Dieu que l'homme ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Grégoire », qui « dit, dans une homélie (homélie XXXIV *sur l'Évangile*), que *l'ange est appelé le sceau de la ressemblance, parce qu'en lui la ressemblance de l'image divine se trouve plus expressément reproduite* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « nous pouvons parler de l'image de Dieu d'une double manière. — D'abord, en tenant compte de ce qui fonde premièrement la raison d'image et qui est la nature intellectuelle. A ce titre, l'image de Dieu est plus dans l'ange que dans l'homme, parce que la nature intellectuelle est plus parfaite en lui, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 58, art. 3 ; q. 75, art. 7, ad 3um ; q. 79, art. 8). — Mais nous pouvons considérer aussi l'image de Dieu dans l'homme, en raison de certains caractères secondaires : par exemple, que dans l'homme se trouve une certaine imitation de Dieu, selon que l'homme s'engendre de l'homme, comme Dieu s'engendre de Dieu ; ou encore que l'âme de l'homme est tout entière dans tout le corps et tout entière en chacune de ses parties, comme il en est de Dieu par rapport au monde. En raison de ces ressemblances et d'autres semblables, l'image de Dieu se trouve être dans l'homme plus que dans l'ange. — Toutefois, ces ressemblances secondaires n'entraînent la raison d'image dans l'homme que si l'on présuppose la première ressemblance qui est constituée par la nature intellectuelle ; sans quoi, les animaux sans raison seraient aussi à l'image de Dieu. Et parce que, s'il s'agit de la nature intellectuelle, l'ange est plus que l'homme à l'image de Dieu, il s'ensuit que, d'une façon pure et simple, l'ange doit être dit plus à l'image de Dieu que l'homme ; l'homme ne sera dit l'être davantage qu'à un certain point de vue ».

L'*ad primum* répond que « saint Augustin exclut de l'image de Dieu les créatures inférieures à l'homme, qui sont privées de raison, mais non pas l'ange ».

L'*ad secundum* explique l'autre parole de saint Augustin en disant que « le feu est appelé le plus subtil de tous les corps en raison de son espèce, bien qu'un feu particulier puisse être plus subtil que l'autre », en parlant toujours d'après la théorie des anciens sur les éléments ; « et de même », bien qu'au point de vue intellectuel il puisse y avoir des êtres plus parfaits que l'homme, « nous dirons que rien n'est plus uni à Dieu que l'esprit humain, en tenant compte du genre de nature auquel il appartient et qui est la nature intellectuelle » ; tout autre nature, en effet, qui n'appartient pas, comme l'esprit humain, à ce genre de la nature intellectuelle, devra nécessairement être moins unie à Dieu. « Mais cela n'exclut pas que les anges ne soient pas davantage à l'image de Dieu. »

L'*ad tertium* fait observer que « si l'on dit que la substance ne reçoit pas le plus et le moins, ce n'est pas en ce sens qu'une espèce ne soit plus parfaite que l'autre ; c'est pour signifier qu'un seul et même individu ne participe pas son espèce tantôt plus et tantôt moins » : l'espèce est en lui quelque chose d'absolument fixe, dès qu'il est et tout autant qu'il est ; « de même, les individus de même espèce ne participent pas leur espèce à des degrés divers » : tous les individus humains sont hommes au même titre.

L'ange étant d'une nature intellectuelle plus parfaite que l'homme, il s'ensuit qu'à parler purement et simplement, nous devons concéder que si l'homme est vraiment à l'image de Dieu, en raison de sa nature intellectuelle, l'ange l'est d'une façon plus parfaite et plus excellente que lui, bien qu'en raison de certaines particularités surajoutées à la condition foncière de l'image, l'homme puisse être dit plus à l'image de Dieu que l'ange. — Mais, parmi les hommes, est-ce sans distinction et sans réserve que nous devons parler de l'image de Dieu réalisée en chacun d'eux. Est-il vrai que l'image de Dieu se trouve en chacun des divers êtres humains ?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si l'image de Dieu se trouve en chaque homme ?

Trois objections veulent prouver que « l'image de Dieu ne se trouve pas en chaque homme ». — La première est le mot de « saint Paul *aux Corinthiens*, 1re épître, ch. XI (v. 7) : *L'homme est l'image de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme.* [Dans la Vulgate, on lit : *L'homme est l'image de la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme :* mais le sens paraît bien être le même dans les deux textes.] Puis donc que la femme est un être individuel de l'espèce humaine, il semble bien que le fait d'être l'image de Dieu ne convient pas à tous les individus humains ». — La seconde objection est une autre parole de « saint Paul *aux Romains* », chap. VIII (v. 29), où il est « dit que *ceux que Dieu a préconnus devoir être conformes à l'image de son Fils, Il les a prédestinés.* Or, tous les hommes ne sont pas prédestinés. Donc, tous les hommes n'ont pas la conformité de l'image ». — La troisième objection rappelle que « la ressemblance est essentielle à l'image, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Or, par le péché, l'homme devient dissemblable à Dieu. Il s'ensuit qu'il perd son image ».

L'argument *sed contra* se réfère au psaume XXXVIII (v. 7), où « il est dit : *L'homme passe comme une image* ». — Ce n'est là qu'un argument *sed contra.* Il se contente d'opposer le mot *image*, que le Psalmiste applique indistinctement à tout homme, aux précédentes objections qui voulaient refuser la raison d'image, au sens d'image divine, à certaines catégories d'êtres humains.

Le corps de l'article gradue, de façon très lumineuse, les diverses catégories d'êtres humains, par rapport au fait de porter en eux l'image divine, sans que toutefois aucun être humain puisse en être totalement privé. « C'est en raison de sa nature intellectuelle, rappelle saint Thomas, que l'homme est dit être à l'image de Dieu. Il s'ensuit que nous trouverons d'autant plus en lui la raison d'image qu'il pourra davantage, dans sa nature

intellectuelle, imiter Dieu » et reproduire sa perfection. « Or, le plus haut degré d'imitation où puisse atteindre la nature intellectuelle, par rapport à Dieu, consiste à l'imiter en ce que Dieu se connaît et s'aime lui-même », c'est-à-dire à vivre de la vie même qui est celle de Dieu dans l'unité de sa nature et la Trinité de ses Personnes. « Il suit de là que l'image de Dieu pourra se trouver dans l'homme à un triple degré. — D'abord, en ce que l'homme est apte, d'une aptitude naturelle, à connaître et à aimer Dieu », comme Dieu se connaît et s'aime Lui-même ; « cette aptitude consiste dans la nature même de l'âme intellectuelle qui est commune à tous les hommes ». De ce chef, aucun homme n'est, par lui-même, dans un état habituel ou actuel de ressemblance avec Dieu ; ils le sont tous d'une façon purement potentielle, en ce sens que leur nature, commune à tous, implique la possibilité d'être élevée à ce degré d'imitation. — « D'une autre manière, l'homme peut être élevé à imiter Dieu en ce qu'il le connaît et l'aime habituellement ou actuellement », comme Dieu se connaît et s'aime, « mais selon un mode imparfait. Cette image est celle que donne la conformité par la grâce. — Une troisième manière » d'imiter Dieu « consiste en ce que l'homme, d'une façon actuelle, connaît Dieu et l'aime parfaitement ; ceci est l'image que cause la ressemblance de la gloire », selon qu'on voit Dieu face à face et qu'on l'aime sans mesure. — « Aussi bien, à l'occasion de cette parole du psaume IV (v. 7) : *Sur nous a été scellée la lumière de votre face, Seigneur*, la glose distingue une triple sorte d'images : celles de *la création*, de *la réparation*, de *la ressemblance*. — Nous dirons donc que la première image se trouve dans tous les hommes ; la seconde, dans les justes seulement ; la troisième, seulement dans les bienheureux ».

L'*ad primum* répond que « tant dans l'homme que dans la femme, se trouve l'image de Dieu, relativement à ce qui constitue principalement la raison d'image, c'est-à-dire la nature intellectuelle. C'est pourquoi la Genèse, chap. I (v. 27), après avoir dit que Dieu *créa l'homme à l'image de Dieu*, ajoute : *Il les créa mâle et femelle*, homme et femme ; et elle dit, au pluriel, que Dieu *les* créa, comme le remarque saint Augustin (*Commentaire*

littéral de la Genèse, liv. III, ch. XXII), pour qu'on n'entende pas que les deux sexes appartiennent à un seul et même individu ». La femme est donc intentionnellement signalée dans l'Écriture comme faite elle aussi, dans son être individuel, à l'image de Dieu. — « Toutefois, par rapport à certain trait particulier et secondaire, l'image de Dieu se trouve dans l'homme, qui ne se trouve pas dans la femme. L'homme, en effet, est le principe de la femme, et sa fin, comme Dieu est le principe et la fin de toute créature. C'est pour cela que l'Apôtre, ayant dit que *l'homme est l'image et la gloire de Dieu, et la femme la gloire de l'homme*, montre pourquoi il l'avait dit, quand il ajoute : *car l'homme n'est pas de la femme, mais la femme de l'homme; et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme* ».

L'*ad secundum* uni à l'*ad tertium* remarque que « les raisons apportées » dans les deux objections « portent sur l'image selon qu'elle se dit en raison de la grâce ou en raison de la gloire ».

Tout être humain porte en lui, constitué par sa nature même d'être raisonnable, ce qui est le fondement de l'image de Dieu en lui. Mais il est des êtres humains en qui cette image se trouve d'une manière plus parfaite que dans les autres. Elle se trouve de la façon la plus excellente dans les êtres qui jouissent déjà de la vision de Dieu et de son amour parfait. Viennent ensuite les êtres qui sont en état de grâce et qui, d'une façon actuelle ou habituelle, connaissent et aiment Dieu comme Il se connaît et comme Il s'aime, bien que ce soit encore d'une manière imparfaite. Quant à ceux qui vivent hors de la grâce de Dieu, si on parle encore d'image de Dieu en eux, c'est uniquement parce qu'ils ont une nature qui, de soi, est apte (ou était apte, s'il s'agit des réprouvés) à connaître et à aimer Dieu comme Il se connaît et comme Il s'aime. — Après avoir assigné la raison fondamentale de ce fait, que l'image de Dieu se trouve dans l'homme, raison tirée de la nature intellectuelle de ce dernier, qui reproduit, dans son trait spécifique, la nature de Dieu, nous devons maintenant nous enquérir d'un autre trait, propre à Dieu, au sujet duquel il y a lieu de se demander s'il est aussi compris

dans la raison d'image selon qu'elle existe dans l'homme. C'est le fait de la Trinité des Personnes subsistant dans l'unité de la même nature divine. L'homme, qui est à l'image de Dieu parce qu'il porte une nature intellectuelle, capable, de soi, de connaître et d'aimer Dieu comme Il se connaît et comme Il s'aime, a-t-il aussi d'être à l'image de Dieu, parce qu'il porte en lui une reproduction des divines Personnes?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si dans l'homme est l'image de Dieu en ce qui est de la Trinité des Personnes?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « dans l'homme n'est pas l'image de Dieu quant à la Trinité des divines Personnes ». — La première cite un double texte : le premier, de « saint Augustin », en réalité, de saint Fulgence, qui « dit, dans le livre *de la Foi, à Pierre* (chap. I) : *elle est une essentiellement la divinité de la sainte Trinité et l'image à laquelle l'homme a été fait* »; le second, de « saint Hilaire, au cinquième livre *de la Trinité* » (num. 8), où il « dit que *l'homme est fait à l'image commune de la Trinité*. Donc, si l'image de Dieu est dans l'homme, c'est en raison de l'essence, mais non en raison de la Trinité des Personnes ». — La seconde objection apporte trois autres textes. « Dans le livre des *Dogmes de l'Église*, il est dit que l'image de Dieu se considère dans l'homme, quant à la raison d'éternité. Saint Jean Damascène dit aussi (*De la Foi orthodoxe*, liv. II, chap. XII) que *parler d'image de Dieu dans l'homme, c'est marquer ce qu'il y a d'intellectuel, le libre arbitre, et la maîtrise de ses actes*. De même, saint Grégoire de Nysse dit (dans son livre de *la Production de l'homme*, chap. XVI) que si l'Écriture déclare l'homme fait à l'image de Dieu, *cela revient à dire que la nature humaine a été constituée participante de tout bien : la divinité, en effet, est la plénitude de la bonté*. Or, toutes ces choses regardent, non pas la distinc-

tion des Personnes, mais plutôt l'unité de l'essence. Il s'ensuit que, dans l'homme, l'image de Dieu se trouve en ce qui touche à l'unité de l'essence, mais non quant à la Trinité des Personnes ». — La troisième objection fait remarquer que « l'image mène à la connaissance de ce dont elle est l'image. Si donc, dans l'homme, se trouvait l'image de Dieu quant à la Trinité des Personnes, l'homme, qui, par la raison naturelle, peut se connaître lui-même, pourrait aussi, par la même connaissance naturelle, connaître la Trinité des divines Personnes; ce qui est faux, comme il a été montré plus haut » (q. 32, art. 1). — La quatrième objection rappelle que « le nom d'Image ne convient pas à chacune des trois Personnes, mais seulement au Fils; saint Augustin dit, en effet, au sixième livre *de la Trinité* (ch. 11), que *seul le Fils est l'Image du Père*. A supposer donc que dans l'homme se trouve l'image de Dieu en ce qui touche aux Personnes, il n'y aurait jamais l'image de la Trinité tout entière, mais seulement l'image du Fils ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Hilaire », qui, « au quatrième livre *de la Trinité* (num. 18, 19), par cela même que l'homme est dit avoir été fait à l'image de Dieu, montre la pluralité des divines Personnes ».

Au corps de l'article, saint Thomas se propose de résoudre ce qui constitue la principale difficulté du point de doctrine que nous examinons en ce moment. Il semble que l'homme, dont nous avons dit qu'il était à l'image de Dieu parce qu'il porte, en lui, dans sa nature, comme la reproduction de ce qui est le trait spécifique de la nature divine, ne reproduisant pas seulement les traits de cette nature quant au fait d'être et au fait de vivre, mais la reproduisant aussi quant au fait d'entendre, — précisément parce qu'il est à l'image de Dieu en raison d'une imitation de la nature, ne peut pas et ne doit pas être dit à l'image de Dieu en raison d'une imitation de la Trinité des Personnes. Pour résoudre cette difficulté, saint Thomas rappelle que, « selon ce qui a été dit plus haut (q. 40, art. 2), la distinction des Personnes divines se tire tout entière de l'origine, ou plutôt des relations d'origine. Or, il n'y a pas qu'un seul mode d'origine pour tous les êtres; le mode d'origine de chaque être est selon qu'il con-

vient à sa nature. Le mode de production des êtres animés, en effet, n'est pas le même que celui des êtres inanimés; et la production des animaux est différente de celle des plantes. Il suit de là manifestement que la distinction des divines Personnes est selon qu'il convient à la nature divine. Par conséquent, être à l'image de Dieu en raison d'une imitation de la nature divine, n'exclut pas qu'on ne puisse être à l'image de Dieu par une représentation des trois Personnes; mais bien plutôt l'un est la conséquence de l'autre ». On remarquera ce mot de saint Thomas. Pourquoi n'y verrions-nous pas une confirmation des réflexions si importantes que nous empruntions au P. Janssens, au sujet du sens plein et parfait que doit éveiller en nos esprits, éclairés par la foi, le terme *Dieu* [Cf. notre tome II, p. 179]. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, il faut dire que dans l'homme se trouve l'image de Dieu et quant à la nature divine et quant à la Trinité des Personnes; car, en Dieu lui-même, une même nature existe en trois Personnes ». Les Personnes ne sont pas étrangères à la nature en Dieu : c'est, au contraire, le propre de cette nature d'exister ou de subsister en trois Personnes. Par conséquent, le fait d'imiter la nature, loin de s'opposer à ce qu'on imite les Personnes, demande plutôt et exige qu'il en soit ainsi.

« Et du même coup, remarque saint Thomas, *les deux premières objections* se trouvent résolues ».

L'*ad tertium* accorde que « la raison donnée par l'objection serait concluante, si l'image de Dieu était dans l'homme à titre de représentation parfaite » et adéquate. « Mais, comme le dit saint Augustin au quinzième livre *de la Trinité* (ch. XX, XXIII), *il y a la plus grande différence entre cette trinité qui est en nous et la Trinité divine*. Aussi bien, comme saint Augustin le dit encore, au même endroit : *s'il s'agit de la trinité qui est en nous* » et dont nous parlerons dans les articles qui vont suivre, « *nous la voyons plutôt que nous ne la croyons, mais que Dieu soit Trinité, nous le croyons plutôt que nous ne le voyons* ».

L'*ad quartum* observe que « d'aucuns ont dit que dans l'homme il n'y avait que l'image du Fils. Mais saint Augustin réprouve ce sentiment, au douzième livre *de la Trinité*. D'abord, pour cette

raison que le Fils étant semblable au Père en ce qui est de l'égalité de l'essence, il est nécessaire que si l'homme est fait à l'image du Fils, il le soit aussi à l'image du Père. Et, de plus, parce que si l'homme était fait seulement à l'image du Fils, le Père n'aurait pas dit : *Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance*. Lors donc que l'Écriture marque que Dieu *fit l'homme à l'image de Dieu*, on ne doit pas l'entendre en ce sens que le Père aurait fait l'homme seulement à l'image du Fils qui est Dieu, comme d'aucuns l'ont voulu traduire, mais on doit entendre que Dieu Trinité » [on remarquera encore cette belle expression de saint Thomas] « a fait l'homme à son image, c'est-à-dire à l'image de toute la Trinité. — Quant à l'expression : *Dieu fit l'homme à son image*, on peut l'entendre d'une double manière. D'abord, en prenant la préposition *à* comme désignant le terme de la production; et le sens est alors : *faisons l'homme en telle manière que l'image soit en lui*. La seconde interprétation fait désigner à la préposition *à* la cause exemplaire; c'est ainsi qu'on dit : *ce livre est fait à* » l'imitation de « *tel autre* ». [La préposition française *à* ne répond qu'imparfaitement aux nuances de sens que vient d'indiquer saint Thomas pour la préposition latine *ad*]. « Avec la seconde explication, l'image de Dieu est l'essence divine elle-même, qui est appelée *image*, par un abus de ce mot, selon que l'image est prise pour l'original ou l'exemplaire. D'autres disent que l'essence divine est appelée *image*, parce que en raison d'elle l'une des Personnes divines est l'imitation des autres ». Toujours est-il, comme il a été dit au corps de l'article, que le fait, pour l'homme, d'être à l'image de Dieu, parce qu'il reproduit en lui, dans sa nature intellectuelle, ce qu'il y a de plus caractéristique dans la nature divine, qui non seulement existe et vit, mais encore se connaît et s'aime, — loin d'exclure l'imitation des trois Personnes divines, l'exige plutôt, comme une conséquence nécessaire, bien qu'il ne s'agisse que d'une imitation imparfaite et qui ne suffirait jamais à révéler le mystère des divines Personnes, si nous ne le connaissions de par ailleurs.

Après avoir déterminé ce qui est reproduit ou imité de Dieu dans l'homme, selon que ce dernier porte en lui l'image de Dieu, nous devons préciser maintenant ce qui dans l'homme constitue cette image de Dieu. N'est-ce qu'en raison de la partie intellectuelle de sa nature que l'homme est dit porter en lui l'image de Dieu? Et, dans cette partie intellectuelle, n'est-ce qu'en raison de ses actes? Et, parmi ces actes, n'est-ce qu'en raison de ceux qui ont Dieu Lui-même pour objet? — Tels sont les trois points que nous devons successivement examiner.

D'abord, le premier.

Article VI.

Si l'image de Dieu est dans l'homme seulement en raison de l'esprit?

Quatre objections veulent prouver que « l'image de Dieu n'est pas seulement dans l'homme en raison de l'esprit ». — La première cite le mot de « saint Paul », qui « dit, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chapitre XI (v. 7), que l'*homme est l'image de Dieu*. Or, l'homme n'est pas seulement esprit »; il est corps aussi. « Par conséquent, l'image de Dieu ne doit pas être limitée à la seule raison d'esprit, dans l'homme ». — La seconde en appelle encore à la parole de « la Genèse », chapitre I (v. 27), où il est « dit : *Dieu créa l'homme à son image : Il le créa à l'image de Dieu ; Il les créa homme et femme*. Or, la distinction de l'homme et de la femme est en raison du corps. C'est donc aussi selon le corps et non pas seulement en raison de l'âme que nous devons considérer l'image de Dieu dans l'homme ». — La troisième objection remarque que « l'image semble se dire surtout en raison de la figure. Or, la figure appartient au corps. Il s'ensuit que l'image de Dieu dans l'homme devra se dire aussi selon le corps, et non pas seulement en raison de l'esprit ». — La quatrième objection rappelle que « d'après saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VII, XXIV), il y a en nous une triple sorte de vision : la vision *corporelle*, la vision *spirituelle* ou imaginative,

et la vision *intellectuelle*. Si donc, en raison de la vision intellectuelle qui est le propre de l'esprit, il y a en nous une certaine trinité qui nous fait être à l'image de Dieu, il en sera de même pour les autres modes de visions ».

L'argument *sed contra* est formé par un double texte de saint Paul. « Dans son Épître *aux Éphésiens*, chapitre IV (v. 23, 24), l'Apôtre dit : *Renouvelez-vous dans les pensées de votre esprit et revêtez l'homme nouveau ;* par où il est donné à entendre que notre renouvellement, qui consiste à revêtir l'homme nouveau, appartient à l'esprit. Or, dans son Épître *aux Colossiens*, chapitre III (v. 10), saint Paul dit : *Revêtez l'homme nouveau qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu, selon l'image de Celui qui l'a créé*, où la rénovation qui consiste dans le fait de revêtir l'homme nouveau est attribuée à l'image de Dieu. Donc le fait d'être à l'image de Dieu ne convient qu'à l'esprit ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « si dans toutes les créatures il y a une certaine ressemblance de Dieu, c'est dans la seule créature raisonnable que se trouve la ressemblance par mode d'image, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2); dans les autres créatures, il n'y a que la ressemblance par mode de vestige [Cf. q. 45, art. 7]. Or, ce par où la créature raisonnable s'élève au-dessus des autres créatures, c'est l'intelligence ou l'esprit. Il demeure donc que dans la créature raisonnable elle-même, c'est seulement en raison de l'esprit que nous trouverons l'image de Dieu. Quant aux autres parties qui pourront se trouver dans la créature raisonnable, elles n'auront que la similitude de vestige, comme les autres créatures auxquelles l'homme est rendu semblable par ces sortes de parties. — On peut voir manifestement la raison de cette différence, ajoute saint Thomas, si l'on considère le mode divers dont le vestige et l'image représentent. L'image, en effet, représente en portant une similitude de l'espèce, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Le vestige, au contraire, représente à la manière de l'effet qui reproduit quelque chose de sa cause mais ne va pas jusqu'à la similitude de l'espèce ; c'est ainsi que les impressions laissées par l'animal qui a passé, portent le nom de vestiges » ou de traces ; « de même, la cendre est le vestige » ou la trace « du feu ; et, pareillement, la dévasta-

tion d'un pays, le vestige de l'armée ennemie. — Cette différence se retrouvera, entre les créatures raisonnables et les autres créatures, soit quant au fait de porter en elles la ressemblance de la nature divine, soit quant au fait de porter la similitude de la Trinité incréée. — S'il s'agit, en effet, de la similitude de la nature divine, les créatures raisonnables semblent en quelque manière atteindre jusqu'à la représentation de l'espèce, en tant qu'elles imitent Dieu non pas seulement quant au fait d'être et de vivre, mais aussi quant au fait de penser, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Les autres créatures n'entendent pas; mais cependant on trouve en elles un certain vestige de l'intelligence de leur auteur, si l'on considère la disposition de leur être. — Pareillement, la Trinité incréée se distingue en raison des processions du Verbe proféré par Celui qui le dit, et de l'Amour qui procède des deux, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 28, art. 3). Par conséquent, dans la créature raisonnable où se trouve une procession de verbe dans l'intelligence et une procession d'amour dans la volonté, nous pourrons parler d'image de la Trinité incréée par mode d'une certaine représentation spécifique. Dans les autres créatures, nous ne trouvons pas le principe du verbe, le verbe et l'amour; mais on voit en elles un certain vestige qui montre que ces choses se trouvent dans la cause qui les a produites. Cela même, en effet, que la créature a une substance limitée et finie, démontre qu'elle procède d'un principe » ; car si elle n'avait pas de principe de son être, elle serait nécessairement l'être même, et, par suite, devrait être infinie. « De même, l'espèce qui est la sienne démontre le verbe » ou la conception idéale « de celui qui l'a faite, comme la forme de la maison démontre la conception de l'architecte. Enfin, l'ordre » qu'elle a à ce qui constitue son bien, « démontre l'amour de celui qui l'a produite, amour qui a marqué à chaque être sa fin, comme l'utilité de la maison démontre la volonté de l'architecte » qui l'a faite pour tel usage. — « Ainsi donc, conclut de nouveau saint Thomas, dans l'homme on trouve la similitude de Dieu par mode d'image, s'il s'agit de l'esprit qui est en lui; et quant aux autres parties, c'est la similitude par mode de vestige ».

L'*ad primum* fait observer que « si l'homme est dit l'image

de Dieu », par saint Paul, « ce n'est pas que lui-même », selon tout ce qui est lui ou « par son essence, soit cette image, mais parce que l'image de Dieu est gravée en lui, en raison de son esprit. C'est ainsi que la pièce de monnaie est appelée l'image de César » : non pas parce que selon toute sa substance elle a la raison d'image, mais « parce qu'elle a » gravée « en elle l'image » ou les traits « de César. Il n'est donc point nécessaire que l'image de Dieu s'entende de chacune des parties qui sont dans l'homme ».

L'*ad secundum* cite, d'après saint Augustin, une explication très bizarre du texte de la Genèse que rappelait l'objection. « D'après saint Augustin », en effet, « au douzième livre *de la Trinité* (chap. v), d'aucuns parlaient de l'image de la Trinité dans l'homme, non pas en raison d'un individu pris à part, mais en raison de plusieurs pris ensemble. Ils disaient que *l'homme représente la Personne du Père; la Personne du Fils est représentée par ce qui procède de l'homme en telle manière qu'il naît de lui; quant à la troisième Personne, celle du Saint-Esprit, elle serait représentée par la femme, qui a procédé de l'homme sans que toutefois elle en ait été le fils ou la fille.* — Mais tout cela, dit saint Thomas, dès le premier aspect, apparaît absurde : d'abord, parce qu'il s'ensuivrait que l'Esprit-Saint serait le principe du Fils, comme la femme a raison de principe par rapport à l'enfant qui vient du père; ensuite, parce qu'un individu humain ne serait l'image que d'une Personne; enfin, parce que, d'après cela, l'Écriture n'aurait dû faire mention de l'image de Dieu dans l'homme qu'après la production de l'enfant. — Et donc, nous devons dire que si l'Écriture, après avoir marqué que *Dieu créa l'homme à son image*, ajoute qu'*Il les créa homme et femme*, ce n'est pas pour signifier que l'image de Dieu se dit en raison de la distinction des sexes, mais parce que l'image de Dieu est commune à l'un et à l'autre sexe, portant sur l'esprit où il n'y a pas de distinction de sexes. Aussi bien, l'Apôtre, dans son Épître *aux Colossiens*, chapitre III (v. 10), après avoir mentionné *l'image de Celui qui l'a créé*, ajoute : *où il n'y a ni mâle ni femelle* ». Ce dernier membre de phrase n'est pas dans l'Épître aux Colossiens telle que nous la lisons aujourd'hui. Mais il se peut qu'il fut dans un exemplaire du temps de saint Thomas. Ou peut-être aussi, le

saint Docteur aura-t-il cité de mémoire, rapprochant deux textes similaires qui se trouvent en deux épîtres différentes de saint Paul. Dans l'Épître *aux Colossiens*, en effet, saint Paul dit : *Dans ce renouvellement*, selon l'image de Dieu, *il n'y a plus ni Grec ou Juif, ni circoncis ou incirconcis, ni barbare ou scythe, ni esclave ou homme libre ; mais le Christ est tout en tous.* Dans l'Épître aux Galates, chapitre III (v. 28), nous lisons : *Vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; ni esclave ni homme libre ; ni homme ni femme ; vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus.* Évidemment, les deux textes correspondent ; et les mots cités ici par saint Thomas comme appartenant au texte de l'Épître aux Colossiens sont tout à fait dans l'esprit de saint Paul en ce passage.

L'*ad tertium* déclare, contrairement à l'objection, que « l'image de Dieu ne se prend pas dans l'homme en raison de la figure corporelle. Toutefois, *le corps humain, parce qu'il est, de tous les corps des animaux, le seul qui ne soit pas incliné vers la terre, mais disposé de telle sorte qu'il peut voir le ciel, peut être tenu, à bon droit, pour avoir été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, plus que les corps des autres animaux*, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LI) ; pourvu qu'on n'entende pas cela, en ce sens que l'image de Dieu se trouverait dans le corps de l'homme, mais en ce sens que la figure du corps humain représente, par mode de vestige, l'image de Dieu qui est dans l'âme ». Le corps humain, étant fait pour l'âme raisonnable, porte en lui comme un reflet de ce caractère de raisonnable, qui, nous l'avons dit, est le fondement de la raison d'image dans la créature.

L'*ad quartum* accorde que dans la vision corporelle, comme dans la vision imaginative, on trouve une certaine trinité, selon que le dit saint Augustin au livre *de la Trinité* (liv. XI, chap. II et suiv.). C'est ainsi que dans la vision corporelle, on a d'abord la réalité sensible du corps extérieur ; puis, la vision elle-même, qui se fait par l'impression, dans l'organe de la vue, d'une certaine similitude de cette réalité sensible ; enfin, l'intention de la volonté qui applique l'organe de la vue à l'acte de vision et le tient fixé sur la chose à voir. De même, dans la vision imagina-

tive, on trouve d'abord une certaine image conservée dans la mémoire ; secondement, la vision imaginative elle-même, qui provient de ce que l'acuité de l'âme, c'est-à-dire la faculté imaginative, est informée ou actuée par l'image susdite ; et, en troisième lieu, l'intention de la volonté qui unit les deux. — Mais, dit saint Thomas, l'une et l'autre de ces deux trinités reste en deçà de la raison d'image divine. — La réalité sensible, en effet, du corps extérieur est en dehors de la nature de l'âme. Quant à l'image qui est dans la mémoire, si elle n'est pas en dehors de l'âme, elle est cependant une chose venue du dehors. Et, par conséquent, dans les deux cas, on n'a pas la représentation de la connaturalité et de la coéternité des divines Personnes. — De même, la vision corporelle ne procède pas seulement de la réalité sensible du corps extérieur ; elle procède aussi de l'organe du sens qui est en celui qui voit. Et, pareillement, la vision imaginative ne procède pas seulement de l'image conservée dans la mémoire ; elle procède aussi de la vertu imaginative. D'où il suit qu'on n'a pas, de la sorte, représentée comme il convient la procession du Fils venant du Père seul. — Quant à l'intention de la volonté qui unit ces deux choses, elle n'en procède pas, ni dans la vision corporelle, ni dans la vision spirituelle. D'où il suit qu'elle ne représente pas, comme il le faudrait, la procession de l'Esprit-Saint venant du Père et du Fils ». — Il n'y a donc pas à parler d'image de la Trinité divine, en raison de ces deux sortes de visions, bien qu'on y trouve, à la rigueur, une certaine trinité.

C'est uniquement en raison de la partie intellectuelle de son âme, ou en raison de l'esprit, que l'homme doit être dit *fait à l'image de Dieu*. Dans les autres parties qui sont en lui, on pourra bien trouver la raison de vestige ou de trace, à un titre même plus excellent que dans les autres créatures irrationnelles, mais non, au sens propre et formel, la raison d'image. — Mais dans la partie intellectuelle elle-même, il y a diverses réalités que nous pouvons considérer : l'essence même qui porte les facultés intellectuelles ; ces facultés ; les habitus qui se trouvent en elles ; enfin les actes qui en émanent. Auquel de ces titres la partie

intellectuelle de l'âme doit-elle être dite à l'image de Dieu? Est-ce en raison des actes? Est-ce en raison des facultés et des habitus?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article VII.

Si l'image de Dieu se trouve dans l'âme en raison des actes?

Ici encore, nous avons quatre objections. Elles veulent prouver que « l'image de Dieu ne se trouve pas dans l'âme en raison de ses actes ». — La première est une parole de « saint Augustin, au onzième livre *de la Cité de Dieu* » (chap. XXVI), où il « dit que l'homme est fait à l'image de Dieu *selon que nous sommes, et que nous savons que nous sommes, et que nous aimons notre être et la science que nous en avons.* Or, le fait d'être ne désigne pas un acte », au sens où nous en parlons maintenant et qui est le sens d'*opération*. « Donc ce n'est pas en raison de ses actes que notre âme porte en elle l'image de Dieu ». — La seconde objection est une autre parole de « saint Augustin, au neuvième livre *de la Trinité* » (chap. XII), où il « assigne la raison d'image de Dieu dans notre âme, selon ces trois choses : l'*esprit*, la *connaissance* et l'*amour*. Or, l'esprit ne désigne pas un acte, mais plutôt une faculté, sinon même l'essence de l'âme intellective. Ce n'est donc pas en raison des actes que nous devons parler de l'image de Dieu ». — La troisième objection en appelle encore à « saint Augustin », qui, « dans le dixième livre *de la Trinité* (chap. XII), donne, comme image de la Trinité dans l'âme, la *mémoire*, l'*intelligence* et la *volonté*. Or, ce sont là trois facultés naturelles de l'âme, comme le dit le Maître » des *Sentences*, « dans la troisième distinction du premier livre des Sentences. Donc l'image se prend en raison des facultés et non pas en raison des actes ». — Enfin, la quatrième objection, d'ordre plus rationnel, dit que « l'image de la Trinité demeure toujours dans l'âme. Or, les actes ne demeurent pas toujours. Donc ce n'est pas en raison des actes que l'image de Dieu se considère en notre âme ».

L'argument *sed contra* revient à la doctrine des trois sortes de visions que nous expliquions tout à l'heure, à l'*ad quartum* de l'article précédent. « Saint Augustin », dit le présent *sed contra*, « assigne, au onzième livre de *la Trinité* (chap. II et suiv.), une trinité dans les parties inférieures de l'âme, en raison de la vision actuelle sensible et imaginative. Donc la trinité qui est dans l'esprit et en raison de laquelle nous parlons d'image de Dieu en nous, doit se prendre selon l'acte même de vision ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que, « selon qu'il a été dit plus haut (art. 2), la raison d'image implique une certaine représentation de l'espèce. Si donc l'image de la Trinité divine doit se trouver dans l'âme, il faut que ce soit principalement en raison de ce par où elle s'approche le plus, autant qu'il est possible, de la représentation spécifique des divines Personnes », reproduisant le trait distinctif de chacune d'elles. « Or les Personnes divines se distinguent selon que le Verbe procède de Celui qui le dit, et selon que l'Amour procède » de l'un et de l'autre, « les unissant tous deux. D'autre part, le verbe ne peut se trouver dans notre âme, *s'il n'y a pas la pensée actuelle*, comme le dit saint Augustin au quatorzième livre *de la Trinité* (chap. VII). Et voilà pourquoi l'image de la Trinité se considère dans l'esprit, premièrement et principalement, en raison des actes, selon que de la connaissance que nous avons, nous formons, en pensant, un verbe intérieur, et que de là nous nous échappons en un acte d'amour. — Toutefois, parce que les actes ont pour principes les habitus et les puissances, et que tout être est compris virtuellement dans son principe, on pourra, d'une façon secondaire et comme par voie de conséquence, trouver l'image de la Trinité, dans l'âme, en raison des puissances, et, surtout, en raison des habitus, selon que les actes y sont contenus virtuellement ».

L'*ad primum* fait observer que « notre être est à l'image de Dieu selon qu'il nous est propre et nous élève au-dessus des autres animaux; or, il n'a cela que parce que nous sommes d'une nature spirituelle. Par conséquent, cette trinité » dont parle saint Augustin dans la *Cité de Dieu* « est la même que celle

dont il parle au neuvième livre *de la Trinité* et qui consiste dans l'esprit, la connaissance et l'amour ».

L'*ad secundum* explique cette seconde trinité. « Saint Augustin la trouve d'abord dans l'esprit. Mais, parce que l'esprit, bien que, d'une certaine manière, il se connaisse tout entier, cependant, d'une certaine manière aussi, s'ignore, en tant qu'il est distinct des autres choses », car, pour cela, il lui faut prendre une pleine conscience de lui-même et connaître parfaitement ses rapports avec tout ce qui n'est pas lui; « il se cherche, comme saint Augustin le prouve ensuite, au dixième livre *de la Trinité* (chap. IV, VIII). Et voilà pourquoi, comme si la *connaissance* ne répondait pas adéquatement à l'*esprit*, saint Augustin prend dans l'âme trois choses qui sont propres à l'esprit, savoir la *mémoire*, l'*intelligence* et la *volonté* que nul n'ignore avoir en soi, et dans ces trois choses il marque de préférence l'image de la Trinité, semblant considérer la première indication comme défectueuse en quelque manière ». C'est donc à la troisième indication donnée par saint Augustin que nous devons, de préférence, nous tenir. Il est vrai que même cette troisième formule était l'objet d'une difficulté. Mais saint Thomas l'explique tout de suite.

L'*ad tertium*, en effet, remarque que « d'après saint Augustin lui-même, au quatorzième livre *de la Trinité* (chap. VII), nous sommes dits entendre et vouloir ou aimer une chose, non seulement quand nous y pensons, mais aussi quand nous n'y pensons pas. Mais, quand nous n'y pensons pas, c'est par la mémoire seule que nous l'avons. La mémoire, en effet, n'est pas autre chose, d'après saint Augustin, que la conservation habituelle de ce que nous connaissons et de ce que nous aimons ». Nous pouvons donc, d'une certaine manière, trouver l'image de la Trinité dans la mémoire seule, en tant que cette mémoire comprend d'une façon habituelle ou virtuelle la connaissance et l'amour. « *Mais parce que*, selon que saint Augustin lui-même le dit, *le verbe ne se trouve point là, s'il n'y a une pensée actuelle* (*nous pensons, en effet, tout ce que nous disons même dans ce verbe intérieur qui n'appartient à aucune des langues des diverses nations*), *c'est plutôt dans ces trois choses que l'image se fait voir, dans la mémoire, l'intelligence et la volonté.*

Et j'appelle intelligence, ici, l'acte même d'entendre quand nous pensons ; et volonté, ou amour, ou dilection, ce qui joint ensemble ce père et ce fils », que sont, dans notre esprit, la mémoire et l'intelligence. — « Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que saint Augustin met plutôt l'image de la Trinité divine dans l'intelligence et la volonté en acte, que dans l'intelligence et la volonté selon qu'elles sont, à l'état d'habitude, dans le réservoir de la mémoire; bien que cela même soit aussi une raison ou un mode de l'image de la Trinité dans notre âme, comme il le dit au même endroit. Et il est ainsi manifeste que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne sont point trois *facultés*, comme il est dit dans les *Sentences* ». — On remarquera la netteté avec laquelle saint Thomas prend ici position contre l'interprétation de saint Augustin donnée par Pierre Lombard. Il s'agissait tout ensemble de dégager l'autorité de saint Augustin, en expliquant sa vraie pensée, et de maintenir un point de doctrine que saint Thomas estimait essentiel dans les spéculations théologiques sur le mystère de la sainte Trinité.

L'*ad quartum* s'autorise encore de saint Augustin pour répondre dans le sens du corps de l'article. A cette objection, que les actes de l'âme ne demeurent pas toujours en elle, « on pourrait répondre, observe saint Thomas, par ce que saint Augustin dit au quatorzième livre de *la Trinité* (chap. VI), que *l'esprit se souvient toujours de lui-même, s'entend toujours et s'aime toujours :* paroles que d'aucuns entendent en ce sens que l'âme a toujours en elle l'actuelle connaissance et l'amour actuel d'elle-même. Mais saint Augustin exclut cette interprétation, quand il ajoute qu'*elle ne se connaît pas toujours comme distincte de ce qui n'est pas elle*. Par où l'on voit que si l'âme se connaît et s'aime toujours, ce n'est pas d'une façon actuelle, mais d'une façon habituelle. On pourrait dire aussi qu'en percevant son acte, elle se connaît elle-même chaque fois qu'elle connaît un objet quelconque. Mais, comme elle n'est pas toujours dans l'acte d'entendre, ainsi qu'on le voit quand l'homme dort, à cause de cela il faut dire que l'acte, bien qu'il ne demeure pas toujours en lui-même, demeure cependant toujours dans ses principes, c'est-à-dire dans les puissances et dans les habitus ». Et cela suffit pour que

l'image de la Trinité soit dite demeurer toujours dans l'âme. « C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au quatorzième livre *de la Trinité* (chap. IV) : *Si l'âme raisonnable est faite à l'image de Dieu parce qu'elle peut user de la raison et de l'intelligence pour connaître et contempler Dieu, du moment qu'elle a commencé d'être, l'image de Dieu a été en elle* ».

L'image de Dieu, qui inclut nécessairement une ressemblance réelle et appropriée avec chacune des Personnes divines, se trouve dans l'âme humaine, premièrement et surtout, en raison des actes de pensée et d'amour, qui imitent les processions des divines Personnes; elle s'y trouve aussi, cependant, d'une manière secondaire et moins parfaite, en raison des facultés et des habitus qui sont les principes de ces actes. — Un dernier point nous reste à examiner pour préciser la nature de l'image de Dieu en nous. Y a-t-il un objet déterminé sur lequel doivent porter nos actes de pensée et d'amour, pour être l'image de Dieu dans l'unité de sa nature et la Trinité de ses Personnes; ou bien peuvent-ils indifféremment porter sur quelque objet que ce soit?

Tel est le point que nous devons examiner à l'article suivant.

Article VIII.

Si l'image de la Trinité divine est dans l'âme seulement par comparaison à l'objet qui est Dieu?

Quatre objections veulent prouver que « l'image de la divine Trinité n'est pas dans l'âme seulement par comparaison à l'objet qui est Dieu ». — La première rappelle que « l'image de la Trinité divine est dans l'âme, ainsi qu'il a été dit (art. 6, 7), selon que le verbe procède en nous de celui qui parle; et l'amour, de l'un et de l'autre. Or, ceci se trouve en nous par rapport à n'importe quel objet. Donc, c'est par rapport à toutes sortes d'objets que se trouve en nous l'image de la Trinité divine ». — La seconde objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au douzième livre de *la Trinité* (chap. IV), que

lorsque nous cherchons dans l'âme la Trinité, nous la cherchons dans l'âme tout entière, ne séparant point l'action raisonnable qui porte sur les choses temporelles de la contemplation des choses éternelles. Donc, même selon les objets temporels, on trouve l'image de la Trinité dans l'âme ». — La troisième objection, fort intéressante, dit que « c'est en raison du don de la grâce qu'il nous appartient de connaître et d'aimer Dieu. Par conséquent, si ce n'est qu'en raison de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté ou de l'amour de Dieu que l'image de la Trinité se considère dans l'âme, il s'ensuit que l'image de Dieu ne sera pas en nous en raison de la nature, mais seulement en raison de la grâce. Et, dès lors, elle ne sera pas commune à tous ». — La quatrième objection en appelle à la vision des bienheureux dans le ciel. « Les saints qui sont dans la Patrie reproduisent de la manière la plus excellente l'image de Dieu, en raison de la vision de la gloire; aussi bien est-il dit, dans la seconde Épitre *aux Corinthiens*, chap III (v. 18) : *nous sommes transformés dans la même image, de clarté en clarté.* Or, la vision de la gloire n'exclut pas la connaissance des choses temporelles. Donc, même par comparaison aux choses temporelles, l'image de Dieu existe en nous ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au quatrième livre de *la Trinité* (chap. XII), que *l'image de Dieu n'est pas dans l'esprit parce qu'il se souvient de lui, se connaît et s'aime lui-même, mais parce qu'il peut aussi se souvenir de Dieu qui l'a fait, le connaître et l'aimer.* C'est donc bien moins encore selon les autres objets que l'image de Dieu sera dans l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « selon qu'il a été dit plus haut (art. 2, 7), l'image implique une ressemblance qui va d'une certaine manière jusqu'à la représentation de l'espèce. Il faut donc que l'image de la Trinité divine se considère dans l'âme en raison d'un quelque chose qui représentera les divines Personnes, d'une représentation spécifique, autant que cela est possible à la créature. Or, les Personnes divines se distinguent, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 6, 7), selon que le Verbe procède de celui qui le dit; et l'Amour, de l'un et de

l'autre. D'autre part, le Verbe de Dieu naît de Dieu, selon que Dieu se connaît Lui-même, et l'Amour procède de Dieu, selon qu'Il s'aime Lui-même. Il est manifeste, aussi, que la diversité des objets diversifie l'espèce du verbe, de l'amour; car ce n'est pas, dans le cœur de l'homme, un même verbe spécifiquement, que le verbe conçu au sujet de la pierre et le verbe conçu au sujet du cheval; et, pareillement, pour l'amour. Par conséquent, l'image divine se considérera, dans l'homme, en raison du verbe conçu au sujet de Dieu, et en raison de l'amour qui en dérive ». C'est alors seulement que nous aurons un verbe et un amour spécifiquement semblables, dans le sens qui a été dit, au Verbe de Dieu et à l'Amour de Dieu. « Et donc l'image de Dieu, dans l'âme, se considère selon que l'âme se porte ou qu'elle est apte à se porter vers Dieu. » — Il est à noter cependant que notre âme peut se porter vers une chose d'une double manière : directement et immédiatement; ou indirectement et médiatement, comme si quelqu'un en voyant l'image d'un homme dans un miroir, est dit se porter sur l'homme lui-même » dont il voit l'image « C'est pour cela que saint Augustin, au quatorzième livre de *la Trinité* (chap. VIII), dit que *l'esprit se souvient de lui-même, se connaît et s'aime lui-même; et si nous voyons cela, nous voyons la trinité, non pas encore Dieu* » ou la Trinité incréée, « *mais déjà l'image de Dieu* » ou une trinité créée. « Toutefois, il en est ainsi, non pas parce que notre esprit se porte sur lui-même d'une façon absolue » ou considéré en lui-même, « mais selon qu'il peut, en raison de cela, s'élever jusqu'à Dieu, ainsi qu'il ressort du texte cité plus haut » (dans l'argument *sed contra*). — Ainsi donc, l'image vraie de la Trinité, dans notre âme, se considère seulement en raison de l'acte qui émane de notre âme ou peut en émaner, et porte sur Dieu pour le connaître et pour l'aimer comme Il se connaît et s'aime Lui-même, d'où procèdent, en Lui, son Verbe et son Amour.

L'*ad primum* fait observer que « pour avoir la raison d'image, il ne suffit pas qu'on ait la raison de procession »; car il y a d'autres processions que la procession du Verbe et de l'Amour divin. « Il faut considérer aussi ce qui procède et de qui ou de quoi il procède, en ce sens que ce doit être un verbe de Dieu pro-

cédant de la connaissance de Dieu », et un amour de Dieu procédant du verbe de Dieu qui procède de la connaissance de Dieu, comme en Dieu le Verbe procède de la connaissance que Dieu a de soi-même; et l'Amour, du Verbe et du Principe du Verbe qui ont toujours Dieu Lui-même pour objet.

L'*ad secundum* accorde que, « dans l'âme tout entière, on trouve une certaine trinité : non pas qu'il soit nécessaire, *pour compléter cette trinité, d'ajouter à* » ces deux premières choses qui sont « *l'action portant sur les choses temporelles et la contemplation des choses éternelles, une troisième chose*, comme il est marqué au même endroit par saint Augustin »; c'est en chacun de ces genres qu'on peut trouver une certaine trinité, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut avec saint Augustin lui-même, à propos des divers genres de vision qui sont en nous [Cf. art. 6, *ad* 4um]. « Mais, dans cette partie » ou dans cet acte « de la raison, qui dérive des choses temporelles », ou qui porte sur elles, « *si la trinité peut se trouver, toutefois on ne peut pas y trouver l'image de Dieu*, comme saint Augustin le dit après; car la connaissance de ces choses temporelles vient du dehors et se surajoute à l'âme » [Cf. art. 6, *ad* 4um]. Et non seulement les actes qui portent sur les choses temporelles n'ont pas, en eux-mêmes, le caractère de pérennité requis pour la raison d'image de Dieu en nous [Cf. art. 7, *ad* 4um], mais ils ne demeurent même pas dans les habitus qui en sont le principe. « Les habitus eux-mêmes par lesquels nous connaissons les choses temporelles ne sont pas toujours présents : parfois, en effet, ils sont présents; et parfois ils ne demeurent qu'à titre de souvenir, même après qu'ils ont été présents. La chose est manifeste au sujet de l'habitus de foi » qui, sans doute, peut porter sur les choses éternelles en elles-mêmes, mais d'une manière imparfaite et d'ordre temporel, et « qui advient à notre âme d'une façon temporelle dans la vie présente : dans l'état de la béatitude à venir, il n'y aura plus de foi, mais seulement le souvenir de la foi ». — Cette dernière remarque de saint Thomas n'est donnée par lui qu'à titre d'exemple. Il montre, par la disparition future de l'habitus de la foi, que les habitus portant sur les choses temporelles peuvent *à fortiori* n'être pas éternels dans notre âme;

et que, par suite, les actes dont ces habitus sont le principe n'ont pas l'une des conditions requises pour la raison d'image, ne demeurant ni en eux-mêmes ni dans leur principe immédiat. Quant à l'acte de foi qui porte sur Dieu, il appartient à la raison d'image. C'est une image imparfaite, comparée à l'image qui consistera dans l'acte de vision; mais c'est une image véritable; car si l'habitus d'où cet acte procède ne doit pas demeurer toujours, il ne disparaîtra que pour faire place à un habitus plus parfait qui portera sur le même objet, c'est-à-dire Dieu.

L'*ad tertium* dit qu' « il n'y a de connaissance et d'amour de Dieu méritoires que par la grâce. Mais il est cependant une connaissance de Dieu et un amour de Dieu naturels, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 12, art. 12; q. 56, art. 3; q. 60, art. 5). Cela même, aussi, est naturel, que l'esprit peut user de la raison pour connaître Dieu ; et nous avons dit (art. préc., *ad 4um*), qu'en raison de ce pouvoir ou de cette aptitude, l'image de Dieu demeurait toujours dans l'âme : *soit que cette image de Dieu se trouve à ce point sans usage* et cachée, qu'elle semble presque ne pas exister, comme en ceux qui n'ont pas l'usage de la raison; *soit qu'elle se trouve obscurcie et déformée*, comme dans les pécheurs; *soit qu'elle apparaisse brillante et toute belle*, comme dans les justes, ainsi que le dit saint Augustin au quatorzième livre de *la Trinité* » (ch. IV). — Pour que l'homme porte vraiment l'image de Dieu dans son âme, il n'est pas nécessaire qu'il soit dans l'acte de vision et d'amour béatifiques ; ni même dans l'acte de connaissance et d'amour de Dieu qui procèdent de la grâce sanctifiante, ou dans l'état habituel de produire ces actes. Il suffit qu'il produise, serait-ce dans le seul ordre naturel, un acte de connaissance et d'amour de Dieu; ou même qu'il ait en lui *le pouvoir radical* de produire ces actes. — Par où l'on voit que l'image de Dieu se trouve, bien qu'à des degrés très divers, dans tous les êtres humains, seraient-ils même dans l'état de damnation éternelle : seulement, dans ce cas, l'image de Dieu est affreusement mutilée ou déformée, et pour toujours, sans aucun espoir de restauration possible.

L'*ad quartum* fait remarquer que « dans la vision de la gloire, les choses temporelles seront vues en Dieu Lui-même;

et voilà pourquoi la vision de ces choses temporelles appartiendra à la raison d'image. C'est ce que saint Augustin dit, dans le quatorzième livre de *la Trinité* (ch. XIV), marquant que *dans cette nature à laquelle adhérera l'âme bienheureuse, elle verra d'une façon immuable tout ce qu'elle verra* ». Nous savons, « en effet », que « dans le Verbe même de Dieu incréé se trouvent les raisons de toutes les créatures » [Cf. q. 34, art. 3].

L'homme porte en lui, en raison de sa nature intellectuelle, l'image de Dieu. Il s'élève, par là, infiniment au-dessus des créatures inférieures, bien qu'il demeure lui-même inférieur aux purs esprits que sont les anges. Cette image de Dieu, qui est en lui en raison de sa nature intellectuelle, entraîne, par voie de conséquence nécessaire, que l'homme porte en lui l'image véritable et appropriée des Trois Personnes divines, selon qu'elles se distinguent l'une de l'autre en Dieu. Mais c'est uniquement dans la partie supérieure de son être, selon qu'il est intelligent et voulant que l'homme porte ainsi, en lui, l'image du Dieu-Trinité. Ce n'est pas, toutefois, en raison des puissances seules, abstraction faite de leurs actes, mais dans ces actes directement, et encore dans ces actes selon qu'ils ont Dieu Lui-même pour objet, que l'image de Dieu se trouve dans l'homme. En telle sorte que si nous parlons d'image de Dieu en lui, même quand ces actes n'y sont pas, c'est en raison du rapport que la nature, ou les puissances, ou les habitus, disent à ces actes, que se vérifie la raison d'image. Tel est le sens plein et parfait de la parole de l'Écriture assignant comme fin de l'œuvre de Dieu, quand Il créa l'homme, cette raison d'image réalisée dans l'homme, chef-d'œuvre de la création sensible. Mais l'Écriture ne parle pas seulement que de la raison d'image. Elle ajoute encore, et c'est Dieu Lui-même qui parle, au moment où Il va former l'homme : *Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance.* Pourquoi ces derniers mots et quel est bien leur sens précis ? En quoi la ressemblance se distingue-t-elle de l'image ?

C'est ce que nous devons examiner dans l'article suivant, qui sera le dernier de la question présente.

Article IX.

Si la ressemblance est convenablement distinguée de l'image ?

Quatre objections veulent prouver que « la ressemblance n'est pas convenablement distinguée de l'image ». — La première observe que « le genre ne se distingue pas de l'espèce », à titre de partie condivisée : on ne distingue ainsi qu'une espèce d'une autre espèce dans le même genre. « Or, la ressemblance se compare à l'image comme le genre à l'espèce; car *où est l'image, là se trouve toujours la ressemblance, tandis que l'inverse n'est pas vrai*, ainsi qu'il est dit au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXIV). Donc, ce n'est pas à propos que la ressemblance est distinguée de l'image ». — La seconde objection discute la manière dont le Maître des *Sentences* assignait la différence entre la ressemblance et l'image. « La raison d'image, dit-elle, ne se considère pas seulement en raison de la représentation des divines Personnes, mais aussi en raison de la représentation de la divine essence, à laquelle représentation se rattache l'immortalité et l'indivisibilité. Ce n'est donc pas à propos qu'il est dit (au second livre des *Sentences*, distinct. 16) que *la ressemblance est dans l'essence* » de l'âme, « *parce qu'elle est immortelle et indivisible, tandis que l'image est dans le reste* », c'est-à-dire dans les facultés, les habitus ou les actes. — La troisième objection discute une autre différence assignée au même endroit par Pierre Lombard. « L'image de Dieu, dans l'homme, est triple : en raison de la nature, en raison de la grâce, et en raison de la gloire, ainsi qu'il a été montré plus haut (art. 4). Or, l'innocence et la justice appartiennent à la grâce », comme nous l'expliquerons bientôt (q. 95). « Donc, ce n'est pas à propos qu'il est dit (au même endroit des *Sentences*) que *l'image se prend en raison de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, tandis que la ressemblance se prend en raison de l'innocence et de la justice* ». — La quatrième objection porte, elle aussi, sur la manière dont les *Sentences* assignent la différence entre la

ressemblance et l'image. Elle observe que « la connaissance de la vérité appartient à l'intelligence et l'amour de la vertu à la volonté, qui, toutes deux », intelligence et volonté, « font partie de l'image. Il n'est donc pas à propos de dire que *l'image est dans la connaissance de la vérité, et la ressemblance dans l'amour de la vertu* » (*Sentences*, ibid.).

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LI) : *Il en est qui pensent, non en vain, que l'image et la ressemblance impliquent deux chose ; si, en effet, c'était une même chose, un seul mot aurait dû suffire* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, pour répondre à la question posée, en appelle aux notions les plus délicates de la métaphysique. « La ressemblance, dit-il, est une certaine unité ; car c'est l'unité dans la qualité, qui fait la ressemblance, ainsi qu'il est dit au cinquième livre *des Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 17; Did., liv. IV, ch. XV, n° 4); comme c'est l'unité dans l'étendue, qui fait l'égalité ; et l'unité dans la substance, qui fait l'identité. « Or, l'*un*, parce qu'il appartient aux transcendantaux », qui dominent toutes les catégories d'être, « est commun à toutes choses et peut s'adapter à chacune d'elles, comme le bien et le vrai [Cf. q. 5]. Il s'ensuit que si le bien peut se comparer à telle chose particulière comme la précédant », parce qu'il convient à des êtres qui ne s'élèvent pas jusqu'à l'être de cette chose, « et comme la suivant, selon qu'il désigne la perfection de cette chose [Cf. q. 5, art. 1, *ad 1um*], il en sera de même de la ressemblance par rapport à l'image. Le bien, en effet, précède l'homme », étant plus étendu ou plus universel que lui, « parce que l'homme est un certain bien particulier, mais aussi le bien suit l'homme et le présuppose, selon que nous disons d'un homme tout spécialement qu'il est bon, parce qu'il a la perfection de la vertu. Pareillement, pour la ressemblance. Elle est considérée comme précédant l'image, selon qu'en effet elle est plus universelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1); mais elle est considérée aussi comme venant après l'image, selon qu'elle désigne une perfection de cette dernière : nous disons, en effet, que l'image de quelqu'un lui ressemble ou ne lui res-

semble pas, selon qu'elle le représente d'une manière parfaite ou imparfaite ».

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, la ressemblance peut se distinguer de l'image à un double titre. — D'abord, comme la précédant et se trouvant plus répandue qu'elle. A ce titre, la ressemblance se considère en raison de ce qui est plus commun ou plus général que les propriétés de la nature intellectuelle appartenant proprement à l'image. C'est ainsi qu'il est dit, au livre des *Quatre-vingt trois questions* (q. LI), que *l'esprit, de l'avis de tous, a été fait à l'image de Dieu ; quant aux autres choses qui sont dans l'homme,* c'est-à-dire qui touchent aux puissances inférieures de l'âme ou même au corps, d'*aucuns veulent que cela ait été fait à la ressemblance.* C'est également dans le même sens qu'il est dit, au livre *de la quantité de l'âme* (ch. II), que la ressemblance de Dieu se considère dans l'âme selon qu'elle est incorruptible : le corruptible, en effet, et l'incorruptible divisent l'être dans sa généralité » ; parmi les êtres qui sont, il en est qui sont incorruptibles et d'autres corruptibles; et c'était là, surtout pour les anciens qui admettaient même des êtres matériels incorruptibles, la première division des êtres substantiels dans leur réalité. — « D'une autre manière, on peut considérer la ressemblance selon qu'elle désigne la perfection et l'expression de l'image. Dans ce sens, saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XII) dit que *ce qui est à l'image désigne l'élément intellectuel, et doué du libre arbitre, pouvant disposer de soi; ce qui est à la ressemblance, la similitude de vertu autant qu'elle peut se trouver dans l'homme.* C'est à cela que revient le texte qui dit que la ressemblance appartient *à l'amour de la vertu :* il n'est pas de vertu, en effet, sans amour de la vertu ».

L'*ad primum* répond que « la ressemblance ne se distingue pas de l'image, en l'entendant au sens de raison commune » ou générique « de ressemblance; à ce titre, en effet, elle est comprise dans la raison même d'image », comme tout genre est compris dans la raison des espèces qui le divisent; — « mais selon qu'il est », dans la réalité et non plus seulement au point de vue des intentions logiques, « une ressemblance qui est en deçà

de la raison d'image, ou, aussi, qui perfectionne l'image », à titre de propriété complétant et ornant la substance.

L'*ad secundum* dit que « l'essence de l'âme appartient à l'image, selon qu'elle représente la divine essence en raison de ce qui appartient en propre à la nature intellectuelle, et non pas en raison des conditions qui suivent l'être dans sa généralité, comme le fait d'être simple et indissoluble », conditions qui pouvaient appartenir, surtout en se plaçant dans l'opinion des anciens, à d'autres êtres qu'aux êtres intellectuels.

L'*ad tertium* fait observer que « même certaines vertus se trouvent naturellement dans l'âme, du moins en raison de leurs germes; et à ce titre, on peut, à leur sujet, parler de ressemblance naturelle; bien qu'il n'y ait pas d'inconvénient à ce que cela même qui sous un certain rapport a la raison d'image, ait la raison de ressemblance sous un autre rapport ».

L'*ad quartum* dit que « l'amour du verbe, qui est la connaissance aimée, appartient à la raison d'image; mais l'amour de la vertu appartient à la ressemblance », qui est la perfection de l'image, « comme la vertu » et au même titre.

On aura remarqué le prodigieux effort déployé par saint Thomas, comme aussi par les autres saints Docteurs qui l'avaient précédé, pour justifier le texte de l'Écriture et le soustraire au reproche de tautologie. Aujourd'hui, peut-être n'éprouverait-on pas le besoin de recourir à une si haute philosophie, et se contenterait-on d'en appeler au génie de la langue hébraïque employant des termes différents pour exprimer, sous diverses formes, une même idée. Toujours est-il que les explications de saint Thomas et des autres saints Docteurs ont jeté un nouvel éclat sur cette grande notion d'*image de Dieu* appliquée à la créature raisonnable.

« Nous devons maintenant », après avoir considéré la production du premier homme et la fin de cette production, « considérer l'état ou la condition du premier homme », en cette première production : « d'abord, par rapport à l'âme (q. 94-96); et ensuite, par rapport au corps (q. 97-101) — Sur le premier

point, nous aurons à considérer deux choses : premièrement, de la condition de l'homme, quant à son intelligence (q. 94); secondement, de la condition de l'homme quant à sa volonté » (q. 95-96).

D'abord, de la condition de l'homme, quant à son intelligence. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIV.

DE L'ÉTAT ET DE LA CONDITION DU PREMIER HOMME QUANT A SON INTELLIGENCE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le premier homme voyait Dieu par essence?
2° S'il pouvait voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges?
3° S'il avait la science de toutes choses?
4° S'il pouvait se tromper ou être trompé?

De ces quatre articles, les trois premiers traitent de l'état ou de la condition de l'intelligence du premier homme par rapport aux divers objets qui pouvaient être connus de lui ; le quatrième, de son inerrance. Les objets qu'il pouvait connaître étaient Dieu, les anges, ou les êtres du monde matériel. Chacun des trois premiers articles examine l'une de ces catégories d'objets. — D'abord, comment le premier homme connaissait Dieu.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le premier homme voyait Dieu par essence?

Trois objections veulent prouver que « le premier homme voyait Dieu par essence ». — La première argue de ce que « la béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or, le premier homme, *vivant dans le Paradis, jouissait de la vie bienheureuse, riche en toutes sortes de biens,* comme le dit saint Jean Damascène, au second livre (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XI).

Saint Augustin dit aussi, au quatorzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. x) : *Si les hommes avaient leurs affections telles que nous les avons maintenant, comment étaient-ils heureux dans ce séjour de bonheur inénarrable qu'était le Paradis?* Donc le premier homme, dans le Paradis, voyait Dieu par essence ». — La seconde objection est encore un mot de « saint Augustin », qui « dit, au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (ch. xi), que *le premier homme ne manquait de rien de ce que la volonté bonne peut atteindre.* Or, il n'est aucun bien meilleur pour la volonté bonne que la vision de la divine essence. Donc l'homme voyait Dieu par essence ». — La troisième objection dit que « la vision de Dieu par essence est celle où Dieu est vu sans intermédiaire et sans énigme. Or, l'homme, dans l'état d'innocence, *voyait Dieu sans aucun milieu,* comme le dit le Maître », Pierre Lombard, « dans la première distinction du quatrième livre des *Sentences.* Il le voyait aussi sans énigme; car l'énigme implique une certaine obscurité, ainsi que saint Augustin le dit au quinzième livre de *la Trinité* (ch. ix), et l'obscurité a été introduite par le péché. Donc l'homme, dans le premier état, voyait Dieu par essence ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chapitre xv (v. 46), que *ce n'est pas le spirituel, qui a été d'abord, mais l'animal.* Or, il n'est rien de plus spirituel que de voir Dieu par essence. Donc le premier homme, dans le premier état de la vie animale, ne vit pas Dieu par essence ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le premier homme ne voyait pas Dieu par essence, à parler selon le commun état de la vie qui était la sienne; à moins qu'on ne dise qu'il le vit au moment de son extase, quand *Dieu envoya un sommeil à Adam*, comme il est dit au second chapitre de la Genèse (v. 21). — La raison de cela est que la divine essence étant la béatitude elle-même, l'intelligence de celui qui voit l'essence divine est à Dieu ce qu'est tout homme à la béatitude. Or, il est manifeste qu'aucun homme ne peut, par sa volonté, se détourner de la béatitude » ou du bonheur; car c'est naturellement et nécessairement que l'homme veut être heureux et fuit la misère. Il

s'ensuit qu'il n'est personne qui voyant Dieu par essence, puisse, par sa volonté, se détourner de Dieu, ce qui est pécher. Et c'est pour cela que tous ceux qui voient Dieu par essence se trouvent fixés dans l'amour de Dieu, en telle sorte qu'il ne peuvent plus, à tout jamais, pécher. Puis donc qu'Adam a péché, il est manifeste qu'il ne voyait pas Dieu par essence ». — La raison est péremptoire. Aucune subtilité n'en saurait ébranler l'absolue certitude qui se confond ici avec l'évidence.

Donc, le premier homme, d'une façon habituelle et en raison de son état d'innocence, ne voyait pas Dieu dans son essence comme devaient le voir les bienheureux dans le ciel. A supposer, ce qui n'est d'ailleurs pas certain, et saint Thomas ne le considère même pas comme très fondé [Cf. *de la Vérité*, q. 18, art. 1, 2], que le premier homme eût joui momentanément de la vision de Dieu, lors de son extase, ce n'eût été que d'une façon transitoire et exceptionnelle.

« Toutefois », reprend le saint Docteur, « Adam connaissait Dieu », dans l'état d'innocence, « d'une connaissance plus haute que celle dont nous le connaissons nous-mêmes ; de telle sorte que sa connaissance de Dieu occupait en quelque manière le milieu entre la connaissance que nous en avons maintenant et la connaissance qui est celle de la Patrie. Pour s'en rendre compte, il faut considérer que la vision de Dieu par essence se divise contre la vision par la créature. Or, plus une créature est élevée et semblable à Dieu, plus elle peut faire voir Dieu clairement ; c'est ainsi que l'homme est vu d'une façon plus parfaite dans le miroir qui reflète plus excellemment son image. Il suit de là que Dieu est vu d'une façon plus excellente à l'aide d'effets d'ordre intelligible qu'à l'aide d'effets sensibles et corporels. Dans l'état présent, l'homme est empêché de vaquer à la considération pleine et lumineuse des effets intelligibles par les choses sensibles qui le distraient et qui l'absorbent. Mais », il n'en était pas ainsi au commencement ; car, « selon qu'il est dit au livre de l'*Ecclésiaste*, chap. VII (v. 30) : *Dieu fit l'homme droit*. Et cette droiture ou cette rectitude de l'homme constitué par Dieu, consistait en ce que, les parties inférieures étant soumises aux supérieures, les supérieures n'étaient jamais empêchées par les

inférieures. Il s'ensuit que le premier homme n'était pas empêché par les choses extérieures de saisir dans une contemplation claire et ferme les effets intelligibles que lui montrait l'irradiation de la première vérité, soit dans l'ordre de la connaissance naturelle, soit dans l'ordre de la connaissance gratuite. Aussi bien saint Augustin dit, au onzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (chap. XXXIII), que *peut-être Dieu, auparavant, parlait aux premiers hommes comme Il parle avec les anges, éclairant leur esprit par son inaltérable vérité, sans que toutefois la participation de l'essence divine fût aussi parfaite qu'elle l'est pour les anges.* Ainsi donc, par ces sortes d'effets intelligibles de Dieu, l'homme connaissait Dieu plus clairement que nous ne le connaissons maintenant ». — Sous cette forme générale, la conclusion de saint Thomas ne souffre pas de difficulté. Nous verrons tout à l'heure comment elle se précisait dans la pensée du saint Docteur.

L'*ad primum* accorde que, sans doute, « l'homme, dans le Paradis, fut heureux, mais non pas de la béatitude parfaite où il devait être transféré et qui consiste dans la vision de la divine essence ; il avait cependant une vie particulièrement heureuse, comme le dit saint Augustin au onzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (chap. XVIII), selon qu'il jouissait de l'intégrité de sa nature et d'une certaine perfection naturelle ».

L'*ad secundum* dit que « la volonté bonne est une volonté ordonnée. Or, la volonté du premier homme n'eût pas été une volonté ordonnée s'il avait voulu posséder, dans l'état où il devait mériter, cela même qui lui était promis à titre de récompense ».

L'*ad tertium* est fort délicat. Saint Thomas répond à la difficulté tirée de l'intermédiaire et de l'énigme, qui, semble-t-il, ne devaient pas exister dans l'état d'innocence. — « Il y a, nous dit le saint Docteur, un double milieu » ou intermédiaire dans la connaissance. « L'un, dans lequel sont vus tout ensemble et le milieu et ce qu'on dit être vu dans ce milieu ; ainsi en est-il quand l'homme est vu par l'intermédiaire d'un miroir : il est vu simultanément avec le miroir » : quand un homme est vu dans un miroir, il est vu immédiatement, dès qu'on voit le miroir, et simultanément avec lui : on ne voit pas d'abord le miroir ; et

puis, à l'aide du miroir vu d'abord et séparément. l'homme qui serait demeuré précédemment non vu ; c'est tout de suite et d'une seule vue qu'on voit le miroir et l'image de l'homme qui se reflète dans ce miroir. « Un autre milieu est celui dont la connaissance nous amène à la connaissance d'une chose d'abord inconnue ; tel est le milieu de la démonstration ». Quand j'arrive à la connaissance d'une chose par voie de démonstration, cette chose était d'abord inconnue pour moi. Je pouvais connaître le milieu ou le moyen terme qui devait me la faire connaître ensuite ; je ne la connaissais pas elle-même pour cela. Il a fallu que je rapproche successivement du moyen terme ou du milieu que je connaissais les deux termes de la proposition qui était pour moi inévidente ; et ce n'est qu'après, à l'aide de ce rapprochement avec le milieu d'abord connu, que je connais ou que je vois cette proposition jusque-là inconnue. De ces deux milieux ou de ces deux sortes d'intermédiaires, le second n'existait pas pour le premier homme. « Dieu était vu sans cette sorte de milieu ; mais Il ne l'était pas sans la première sorte. Il n'était pas nécessaire, en effet, pour le premier homme, d'arriver à la connaissance de Dieu par la démonstration tirée de quelqu'un de ses effets, comme la chose est nécessaire pour nous maintenant ; mais tout de suite et simultanément, dans les effets qui étaient l'œuvre de Dieu, surtout dans les effets intelligibles, il connaissait Dieu, selon qu'il convenait à sa nature ». La lumière de l'intelligence était alors si vive et si ferme, que tout de suite, immédiatement, sans raisonnement discursif, par une sorte de vue intellectuelle et intuitive, l'homme voyait dans les effets produits par Dieu, de quelque nature que fussent ces effets, mais surtout dans les effets intelligibles, et plus encore dans les effets intelligibles d'ordre gratuit, comme les illuminations ou les inspirations de Dieu se révélant à l'âme, l'existence et la nature de la cause qui produisait ces effets, pour autant du moins que ces effets en portaient le reflet.

Et ceci nous permet de répondre à la difficulté de l'*énigme*. « Pareillement aussi, déclare saint Thomas, il faut considérer que l'obscurité impliquée dans le mot d'*énigme* peut se prendre d'une double manière. D'abord, selon que toute créature est

quelque chose d'obscur, comparée à l'immensité de la clarté divine ; et, dans ce sens, Adam voyait Dieu en énigme, puisqu'il voyait Dieu à l'aide d'un effet créé. D'une autre manière, on peut entendre l'obscurité qui est venue à la suite du péché, selon que l'homme est empêché, par la préoccupation des choses sensibles, de vaquer à la considération des choses intelligibles ; et, dans ce sens, Adam ne voyait pas Dieu en énigme. »

On aura remarqué l'exemple du miroir donné par saint Thomas dans l'*ad tertium* que nous venons de lire, et l'application de cet exemple à la connaissance du premier homme. Le même exemple était donné par le saint Docteur dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 23, q. 2, art. 1 ; et dans les questions disputées *de la Vérité*, q. 18, art. 1. Mais l'application qu'il en faisait à la connaissance d'Adam n'était pas la même que celle que nous avons vue ici. Dans les *Sentences* et dans la *Vérité*, saint Thomas distinguait une triple sorte de connaissance : la première, atteignant Dieu sans intermédiaire aucun, dans son essence ; la seconde, l'atteignant par l'intermédiaire d'effets extérieurs ; la troisième, l'atteignant par l'intermédiaire d'illuminations intérieures, de même ordre que les illuminations par lesquelles Dieu se manifeste aux anges, ou encore à l'esprit des prophètes, immédiatement éclairés par Lui sur des vérités que la vue du monde extérieur n'aurait pu jamais leur faire connaître. La seconde de ces trois sortes de connaissances était celle que saint Thomas appelait la connaissance par mode de miroir ; et il disait que cette connaissance était la nôtre, par opposition à la connaissance spéciale qui était le privilège du premier homme. Ici, au contraire, il réserve pour Adam la connaissance par mode de miroir, qu'il fait porter principalement sans doute sur les effets intelligibles, et, partant, d'ordre intérieur ou d'ordre gratuit, mais dont il n'exclut pas même les effets sensibles ou extérieurs, qui appartiennent à l'ordre de la connaissance naturelle. Ce n'est donc pas seulement en des inspirations ou des illuminations intérieures que saint Thomas fait consister le privilège d'Adam, mais aussi dans la manière générale dont la vue des effets créés, quels qu'ils fussent, aidait le premier homme à connaître Dieu. Saint Thomas ne considère pas, dans le miroir, la raison de

reflet extérieur transmettant l'image d'un objet ; il considère la raison de *traduction immédiate et simultanée* de l'image reflétée en lui. Or, Adam, en vertu de l'irradiation de la première vérité dans son intelligence, avait une vue si claire et si prompte des rapports des choses, et, par-dessus tout, du rapport le plus essentiel qui affecte tout être créé, selon qu'il tient de Dieu son être, et que, pour autant, il porte en lui la similitude de Dieu, — qu'immédiatement, par une sorte d'intuition, qui ne ressemblait plus à nos pénibles *discursus*, il voyait dans ces créatures de Dieu, quelles qu'elles fussent, l'affirmation de Dieu qu'elles étaient selon tout elles-mêmes et la similitude de Dieu qu'elles portaient. — Pour nous, il n'en va plus de même. Le regard de notre intelligence est obscurci par le péché. N'ayant plus le privilège de l'état d'innocence, la partie inférieure et sensible de notre être, qui est incapable d'atteindre Dieu, se porte aux choses sensibles selon qu'elles sont en elles-mêmes, avec tant d'impétuosité, que notre intelligence, au lieu de saisir tout de suite le rapport de ces êtres à Dieu, s'absorbe à les considérer, à la suite des sens, selon leur être propre et, en quelque sorte, d'une manière absolue, sans les rapporter à Dieu. De là, dans notre connaissance de Dieu par le moyen des créatures, un retard, un *discursus* explicite et des imperfections dont l'intelligence d'Adam se trouvait complètement dégagée. Sa connaissance de Dieu était donc incomparablement supérieure à la nôtre, non pas seulement en raison des connaissances surajoutées et d'ordre prophétique dont il était gratifié, ainsi que saint Thomas le mettait surtout en relief dans les *Sentences* et dans *la Vérité ;* mais encore, et d'une façon universelle, parce que son intelligence, libre de tout servage à l'endroit des sens, atteignait, immédiatement, en tout objet connu par elle, les rapports de vérité qui existaient entre ces objets créés par Dieu et Dieu Lui-même cause de ces objets.

Le premier homme ne voyait pas Dieu par essence. Il avait, cependant, de Lui, une connaissance qui lui permettait de l'atteindre sans retard comme sans effort et de vivre en un commerce d'esprit continuel avec Lui. — Mais, s'il ne voyait pas Dieu par

essence, l'homme ne voyait-il pas, par leur essence propre, les substances angéliques? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si Adam, dans l'état d'innocence, voyait les anges par essence?

Trois objections veulent prouver que « Adam, dans l'état d'innocence, voyait les anges par essence ». — La première est un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au quatrième livre de ses *Dialogues* (chap. 1er) : *Dans le Paradis, l'homme était habitué à jouir des entretiens de Dieu et à vivre avec les esprits des saints anges par la pureté du cœur et l'excellence de la vision* ». — La seconde objection fait remarquer que « l'âme, dans l'état présent, est empêchée de connaître les substances séparées, à cause de son union au corps corruptible *qui l'alourdit,* comme il est dit au livre de *la Sagesse*, chapitre IX (v. 15). Aussi bien, quand elle est séparée du corps, l'âme peut voir les substances séparées, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 89, art. 2). Or, l'âme du premier homme n'était pas alourdie par son corps, puisqu'il n'était pas corruptible. Donc elle pouvait voir les substances séparées ». — La troisième objection rappelle qu' « une substance séparée connaît les autres en se connaissant elle-même, comme il est dit au livre des *Causes* (prop. XIII; de S. Th., leg. 13). Or, l'âme du premier homme se connaissait elle-même. Donc elle connaissait les substances séparées. »

L'argument *sed contra* observe que « l'âme d'Adam fut de même nature que nos âmes. Or, nos âmes ne peuvent pas maintenant entendre les substances séparées. Donc l'âme du premier homme ne le pouvait pas davantage ». Cet argument va être expliqué par la doctrine du corps de l'article.

Saint Thomas commence par faire remarquer que « l'état de l'âme de l'homme peut se distinguer d'une double manière. D'abord, en raison d'un mode divers dans son être naturel; et, à ce titre, on distingue l'état de l'âme séparée de l'état de l'âme

unie au corps. D'une autre manière, on peut distinguer l'état de l'âme selon la raison d'intégrité ou de corruption, le mode d'être naturel restant le même ; et c'est ainsi qu'on distingue l'état d'innocence de l'état de l'homme après le péché. L'âme de l'homme, en effet, était, dans l'état d'innocence, préposée à la constitution et à l'administration du corps comme elle l'est maintenant ; aussi bien est-il dit », dans *la Genèse*, chapitre II, v. 7, « que l'homme fut fait à âme vivante, c'est-à-dire avec une âme qui donnait la vie au corps ou qui l'*animait*, auquel sens on parle d'âme *animale*. Seulement, elle avait l'intégrité de cette vie, le corps étant totalement soumis à l'âme et ne l'empêchant en rien » dans ses opérations, « ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). D'autre part, il est manifeste, après tout ce que nous avons déjà vu (q. 84, art. 7 ; q. 85, art. 1 ; q. 89, art. 1), que le fait d'être préposée au gouvernement et à la perfection du corps selon la vie animale, entraîne pour notre âme le mode spécial de connaître qui suppose le recours aux images. Il s'ensuit que ce mode de connaître était aussi celui qui convenait à l'âme du premier homme ».

« Or, selon ce mode de connaître, on trouve dans l'âme un certain mouvement qui a trois degrés, comme le dit saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 7). Le premier consiste en ce que l'*âme partant des choses extérieures se ramasse sur elle-même ;* le second, en ce que l'âme monte *jusqu'à l'union des vertus supérieures unies ;* le troisième, en ce qu'elle est conduite *jusqu'au Bien qui est au-dessus de tous les autres biens*, et qui n'est autre que Dieu. — Dans le premier mouvement où l'âme va des choses extérieures à elle-même, la connaissance de l'âme se fait d'une manière complète. C'est qu'en effet l'opération intellectuelle de l'âme a un ordre naturel aux choses qui sont au-dehors, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 87, art. 3); il y a proportion adéquate entre l'objet, l'acte, la faculté et l'essence. « Il s'ensuit que la connaissance des choses extérieures nous fait connaître parfaitement notre opération intellectuelle, comme l'objet fait connaître l'acte; et l'opération intellectuelle elle-même fait connaître parfaitement l'intelligence humaine, comme l'acte propre fait connaître la puissance ». Nous avons expliqué tout

cela longuement plus haut, notamment à l'article précité et à la question dont il n'est qu'un point spécial. On remarquera seulement ici la netteté avec laquelle saint Thomas affirme de nouveau que l'analyse de notre acte de connaître, révélé lui-même adéquatement par la nature de l'objet sur lequel il porte, nous donne de notre âme une connaissance adéquate et parfaite. — « S'il s'agit du second mouvement » de connaissance dont nous avons parlé, et qui consiste en ce que l'âme partant d'elle-même s'élève jusqu'aux substances séparées, « nous ne pouvons pas avoir », dans l'ordre naturel de notre mode de connaître, « une connaissance parfaite. L'ange, en effet, n'entend pas en ayant recours aux images » sensibles, comme nous ; « il a un mode de connaître beaucoup plus excellent, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 2). Il s'ensuit que le mode de connaître dont l'âme se connaît elle-même ne saurait suffire quand il s'agit de l'ange, et qu'il ne peut pas conduire à la connaissance » parfaite « de ce dernier. — Combien moins encore le troisième mouvement peut-il aboutir à une connaissance parfaite » de son objet; « puisque les anges eux-mêmes ne peuvent pas, en se connaissant, arriver à la connaissance » parfaite « de la substance divine, qui les dépasse à l'infini ».

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, le premier homme ne pouvait pas », s'il s'agit du mode naturel de connaître qui était le sien, connaître ou « voir les anges par essence. Toutefois, ajoute le saint Docteur, il les connaissait », même dans l'ordre de la connaissance naturelle, « selon un mode de connaître plus excellent que celui dont nous les connaissons nous-mêmes ; sa connaissance, en effet, était plus certaine et plus ferme que ne l'est la nôtre, en ce qui touchait aux choses intérieures de l'âme », qui sont pour nous le moyen naturel de connaître les substances angéliques, ainsi qu'il a été dit. « Et c'est en raison d'une telle excellence que saint Grégoire disait du premier homme qu'*il vivait dans le commerce des esprits angéliques* ».

« Par où se trouve résolue la *première objection* ».

L'*ad secundum* dit que « si l'âme du premier homme restait en deçà de l'intelligence des substances séparées, ce n'était pas en raison d'une aggravation » ou d'un alourdissement « du corps ;

c'est simplement que son objet connaturel de connaître n'atteignait pas l'excellence des substances séparées ». Comme le rappelle expressément saint Thomas dans les questions disputées de *la Vérité*, q. 18, art. 5, l'objet connaturel de la connaissance intellectuelle d'Adam, comme de la nôtre, était la quiddité des choses matérielles abstraite par la lumière de l'intellect agent. Il n'y a donc que ce sur quoi porte la vertu abstractive de l'intellect agent que notre entendement réceptif puisse connaître d'une connaissance parfaite, dans l'ordre naturel. Or, telles ne sont pas les substances séparées qui n'ont pas à être abstraites, étant subsistantes dans leur immatérialité ; et comme, d'autre part, nous ne pouvons point connaître leur opération propre, à la manière dont nous connaissons la nôtre, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article, le mode naturel de connaître qui convient à l'homme suffit pour expliquer que le premier homme ne put pas connaître les anges d'une connaissance parfaite. — « Quant à nous, maintenant, c'est pour une double raison que nous ne pouvons pas les connaître » : en raison de notre mode naturel de connaître ; et parce que le corps qui se corrompt alourdit l'âme.

L'*ad tertium* déclare, de nouveau, que « l'âme du premier homme ne pouvait pas, en se connaissant elle-même, arriver jusqu'à la connaissance » parfaite « des substances séparées, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article), puisque même les substances séparées ne connaissent les autres qu'à leur mesure ». Ce dernier mot de saint Thomas peut s'entendre dans un double sens. L'ange, en effet, en se connaissant lui-même, connaît aussi les autres anges, mais d'une connaissance imparfaite et qui n'est pas spécifique ou distincte. Pour les connaître de cette dernière connaissance, il a besoin d'une espèce intelligible distincte de lui-même, et qui soit comme la représentation adéquate de chacun des anges à connaître. Si donc il les connaît *à sa mesure*, il les connaît imparfaitement ; pour les connaître parfaitement, il a besoin de les connaître *à leur mesure* [Cf. q. 56, art. 2].

Le premier homme, dans l'état d'innocence, ne voyait pas les substances angéliques selon qu'elles sont en elles-mêmes ; du moins dans l'ordre naturel de sa connaissance ; car Dieu aurait

pu, s'Il l'avait voulu, les lui faire connaître surnaturellement. Toutefois, il les connaissait d'une connaissance bien plus parfaite que nous. « Il savait leur existence, et qu'il était destiné lui-même à partager leur bonheur, et qu'elles devaient l'assister au cours de son pèlerinage; car il connaissait la distinction de leurs ordres et leurs divers offices beaucoup mieux que nous ne les connaissons nous-mêmes », dit expressément saint Thomas dans la question 18 de *la Vérité* (art. 5, *ad 3um*). Quand nous parlons de l'ordre *naturel* de la connaissance d'Adam, nous faisons porter ce mot sur l'état d'union de l'âme avec le corps et sur le mode de connaître qui en résulte, mode de connaître qui est *lié à l'usage des images sensibles;* nullement sur l'exclusion des habitus *surnaturels* ou des illuminations spéciales, même d'ordre prophétique, dont l'intelligence d'Adam se trouvait gratifiée. Est appelée *connaissance naturelle*, ou plutôt *mode connaturel de connaître*, toute connaissance qui suppose *le recours aux images sensibles*, par opposition à la connaissance qui se ferait *sans ce recours,* à la manière dont l'ange, et, plus encore, Dieu Lui-même, connaissent. C'est en ce sens que nous disons que le mode dont Adam connaissait Dieu ou les anges était connaturel au nôtre et n'en différait pas spécifiquement, bien qu'il fût beaucoup plus parfait, ainsi qu'il a été dit.

Nous devons maintenant examiner ce qu'il en était de la science d'Adam par rapport à tous les objets que l'homme peut atteindre directement et dans leur nature, selon son mode connaturel de connaître.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si le premier homme avait la science de toutes choses ?

Trois objections veulent prouver que « le premier homme n'avait pas la science de toutes choses ». — La première argumente comme il suit : « Ou le premier homme eut cette science par des espèces » intelligibles « acquises, ou par des espèces connaturelles, ou par des espèces infuses. Ce ne fut pas par des

espèces acquises; car cette connaissance a pour cause l'expérience, ainsi qu'il est dit au premier livre *des Métaphysiques* (ch. I, n. 4, 5; de S. Th., leç. I); et le premier homme n'avait pas pu alors avoir l'expérience de toutes choses. Il ne l'eut pas non plus par des espèces connaturelles, puisqu'il était de même nature que nous, et notre âme », au début, « *est semblable à une tablette où rien encore n'a été écrit*, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 11; de S. Th., leç. 9). Que s'il l'eut par des espèces infuses, la science qu'il avait des choses n'était plus de même espèce avec la nôtre que nous tirons des choses elles-mêmes ». — La seconde objection dit que « pour tous les individus de même espèce il est un même mode d'atteindre la perfection qui leur convient. Or, les autres hommes n'ont pas tout de suite, dès le principe, la connaissance de toutes choses; ils l'acquièrent peu à peu avec le temps, selon leur mode. Il s'ensuit que Adam non plus ne dut pas avoir, aussitôt après sa formation, la science de toutes choses ». — La troisième objection fait observer que « l'état de la vie présente est accordé à l'homme pour qu'il progresse dans son âme et quant à la connaissance et quant au mérite; c'est, en effet, pour cela que l'âme paraît avoir été unie au corps. Puis donc que l'homme, dans ce premier état, aurait progressé au point de vue du mérite, il semble qu'il aurait dû progresser aussi quant à la connaissance des choses. Il n'avait donc pas la connaissance de toutes choses ».

L'argument *sed contra* en appelle au fait relaté dans la Genèse et qui est le fondement scripturaire de la grande doctrine que saint Thomas va faire sienne. « Il est dit, au second chapitre de la Genèse (v. 20), que Adam donna leurs noms aux animaux. Puis donc que les noms doivent se rapporter aux natures des choses, il s'ensuit que Adam connaissait les natures de tous les animaux; et, au même titre, il avait la science de toutes les autres choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « dans l'ordre naturel, le parfait précède l'imparfait, de même que l'acte précède la puissance : jamais, en effet, ce qui était en puissance ne serait venu à l'acte, si un être préalablement en acte ne l'eût fait passer de la puissance à l'acte [Cf. notre premier volume,

p. 90]. Et parce que les choses furent constituées par Dieu au début, non seulement pour qu'elles fussent en elles-mêmes, mais aussi pour être le principe d'autres êtres » semblables, « il s'ensuit qu'elles furent produites à l'état parfait, dans lequel état elles pouvaient être le principe d'autres choses » semblables. Il est vrai que le principe invoqué tout à l'heure ne serait point détruit quand bien même Dieu aurait produit les premiers êtres à l'état d'imperfection, se réservant de les conduire Lui-même peu à peu et par une sorte d'évolution, à l'état parfait. Dans ce cas, en effet, l'acte précéderait toujours la puissance, Dieu étant l'acte pur et toute créature demeurant soumise à son action. Pourtant, s'il s'agit des êtres vivants, il semble bien qu'il y ait quelque incompossibilité à admettre une telle hypothèse. Nous savons aujourd'hui, en effet, que tout vivant vient d'un vivant semblable. Or, le vivant ne peut agir, pour produire un semblable à soi, que s'il est lui-même à l'état parfait. Quant à supposer que les autres agents cosmiques auraient pu remplacer, au début, l'action des premiers vivants n'existant pas encore, outre qu'ils ne pouvaient les remplacer quant à la production du germe, il y a encore que le développement du germe lui-même, surtout à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des vivants, exige, selon l'ordre naturel, l'être et l'action du vivant parfait ; ainsi en est-il plus spécialement pour les animaux vivipares. D'où il suit qu'à tenir compte de l'harmonie des choses et si nous en jugeons par les exigences d'ordre naturel que nous avons sous nos yeux, il faut dire, comme le déclare ici saint Thomas, que Dieu, au début, a constitué à l'état parfait les divers êtres qui devaient, selon l'ordre naturel, être le principe formel et adéquat d'autres êtres semblables.

« Or, l'homme devait être le principe des autres hommes non pas seulement par mode de génération corporelle, mais aussi par mode d'instruction et de gouvernement. Il fallait donc que le premier homme, de même qu'il était constitué à l'état parfait, en ce qui est du corps, afin de pouvoir aussitôt engendrer, fût aussi constitué à l'état parfait en ce qui est de l'âme, afin de pouvoir aussitôt instruire et gouverner les autres ». La raison est en si parfaite harmonie avec l'ordre des choses et la Providence de Dieu, surtout si nous confessons l'état d'intégrité et l'ordre

surnaturel pour le premier homme, qu'on ne voit pas comment on pourrait s'y soustraire. Et sans doute elle heurte les préjugés de l'école évolutionniste. Mais peut-on dire que cette école tienne un compte suffisant, soit de la dignité de notre nature, soit des conseils de Dieu dans la réalisation de son œuvre ? Il est donc bien plus sage de dire avec saint Thomas, et comme la sainte Écriture, interprétée par la tradition, nous y invite, que le premier homme fut constitué par Dieu dans l'état de perfection requis pour qu'il pût tout ensemble être le père du genre humain et son éducateur.

« Mais, poursuit saint Thomas, il est impossible que quelqu'un instruise les autres s'il n'a pas la science. Il s'ensuit que le premier homme fut constitué par Dieu en telle sorte qu'il avait la science de toutes les choses sur lesquelles peut porter l'instruction des hommes; et ces choses sont tout ce qui existe virtuellement dans les premiers principes connus de soi, c'est-à-dire tout ce que les hommes peuvent connaître dans l'ordre naturel ». Ce premier aspect de la science d'Adam, qu'on pourrait appeler sa science dans l'ordre naturel, est ainsi expliqué par saint Thomas dans les *Questions disputées*, de *la Vérité*, q. 18, art. 4 : « La connaissance naturelle humaine peut s'étendre à tout ce que nous pouvons connaître à la lumière de la raison naturelle. Cette connaissance peut se considérer soit dans son principe, soit dans son terme. Son principe consiste dans une certaine connaissance confuse de toutes choses ; en ce sens que l'homme possède naturellement la connaissance des principes universels, dans lesquels, comme en certains germes, préexistent virtuellement tous les objets de science qui peuvent être connus par la raison naturelle. Le terme de cette connaissance consiste en ce que ces mêmes choses qui se trouvaient contenues dans la vertu des principes sont ensuite explicitées d'une façon actuelle ; comme il arrive quand l'animal, de l'état de germe où existaient, virtuellement contenus, tous ses membres, se trouve produit à l'état achevé, ayant tous ses membres distincts et parfaits. Tout cela donc qu'un homme aura jamais pu acquérir, par son génie naturel, de la connaissance des choses, tout cela Adam le savait habituellement par sa connaissance naturelle ».

Voilà pour la science, même d'ordre naturel, que le premier homme devait avoir, à l'effet de pouvoir instruire les autres hommes. Mais il devait pouvoir aussi se diriger lui-même et diriger les autres dans la vie. Or, « à l'effet de se gouverner lui-même dans la vie et de gouverner les autres, il n'est pas seulement requis de connaître les choses qui peuvent être connues d'une connaissance naturelle; il faut aussi connaître les choses qui dépassent la connaissance naturelle; et cela, parce que la vie de l'homme est ordonnée », de fait, nous le savons par la foi, « à une fin surnaturelle. C'est ainsi que nous-mêmes avons besoin, pour diriger notre vie, de connaître les choses qui appartiennent à la foi [Cf. q. 1, art. 1]. Il s'ensuit que relativement à ces choses surnaturelles, le premier homme reçut toute la connaissance qui lui était nécessaire, dans l'état où il était, pour le gouvernement de la vie humaine ». Quelle fut cette connaissance des choses surnaturelles, il serait difficile de le déterminer; mais il semble bien qu'on doit comprendre, dans cette science d'Adam, une connaissance assez parfaite du mystère de la Trinité et des mystères de la grâce, ordonnés à l'acquisition de la gloire dont la possession lui était promise comme récompense dans le ciel. Évidemment, il devait avoir une notion assez parfaite de la fin surnaturelle à laquelle il était appelé, lui et ses enfants, et des moyens proportionnés à l'acquisition de cette fin.

« Quant aux autres choses, remarque saint Thomas, qui ne rentrent pas dans ce que l'homme peut arriver à connaître par son effort naturel, ou qui ne sont pas nécessaires au gouvernement de la vie humaine, le premier homme ne les connaissait pas. Telles sont les pensées des hommes, les futurs contingents », et aussi, comme l'ajoute saint Thomas dans les questions *de la Vérité*, q. 18, art. 4, « les créatures selon qu'elles demeurent soumises à la libre disposition de Dieu, qui peut agir en elles, même en dehors des lois ordinaires de la nature ». « Il y avait encore, dit ici le saint Docteur, certaines choses particulières, comme le nombre des cailloux qui peuvent se trouver dans le lit d'un fleuve et autres choses de ce genre », qu'Adam ne connaissait pas.

Mais, on le voit, pour saint Thomas, la science d'Adam était, dans l'ordre naturel, infiniment supérieure à toute autre science

acquise; et, dans l'ordre surnaturel, s'il nous est difficile d'établir une comparaison avec la nôtre, à cause du mystère de la Rédemption qu'Adam n'avait pas à connaître comme nous, il semble bien qu'elle était d'une rare perfection pour tout ce qui touchait à la fin surnaturelle qui était la sienne et aux moyens requis pour atteindre cette fin.

L'*ad primum* dit que « le premier homme eut la science de toutes choses par des espèces que Dieu avait causées en lui. Il ne s'ensuit pourtant pas », comme le voulait l'objection, « que sa science fût d'une autre espèce que la nôtre; pas plus que les yeux donnés par le Christ à l'aveugle-né n'étaient d'une autre espèce que les yeux produits par la nature ». Le mode de production était différent, mais la nature restait la même.

L'*ad secundum* fait observer de nouveau que « certaines perfections étaient requises en Adam, parce qu'il était le premier homme, qui ne sont pas requises dans les autres, ainsi qu'il résulte de ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond qu'« Adam n'aurait pas progressé dans la science qui avait pour objet les choses naturelles, quant au nombre des choses sues; mais il aurait progressé quant au mode de savoir : cela même, en effet, qu'il savait, dès le début, le portant dans son intelligence, il l'aurait su, dans la suite, par voie d'expérience. Que s'il s'agit de l'objet surnaturel de ses connaissances, Adam pouvait progresser même quant au nombre des choses sues, par voie de révélations nouvelles; comme les anges eux-mêmes progressent par de nouvelles illuminations». — Saint Thomas ajoute en finissant qu' « il n'en est pas de même du progrès dans le mérite et du progrès dans la science », comme l'objection le voulait à tort. « C'est qu'en effet un homme ne peut pas, par rapport aux autres, avoir raison de principe dans le mérite comme il l'a dans la science ».

Le premier homme, en sortant des mains de Dieu, eut, dans son intelligence, la connaissance parfaite du monde naturel. Quant à la connaissance des choses surnaturelles, il en fut gratifié dans la mesure où cette connaissance lui était nécessaire pour se diriger lui-même et diriger les autres, d'une façon par-

faite, vers le but qui lui était marqué par Dieu et qui était la possession de la gloire dans le ciel en compagnie des anges. Cette manière de concevoir la science d'Adam et la perfection de son intelligence diffère de la manière dont voudraient l'entendre aujourd'hui, non seulement les évolutionnistes incroyants, mais même certains catholiques. Il leur semble qu'il y a quelque chose d'exagéré à parler d'une telle perfection pour Adam, et que, d'ailleurs, les faits scientifiques ou historiques ne permettent plus de garder cette conception. Les faits scientifiques dont on parle, si on les restreint à ce qui regarde l'homme, sont très peu nombreux : ils se bornent à la découverte de quelques ossements ou de quelques squelettes, ou de quelques instruments grossiers, qui demeurent encore susceptibles de plusieurs explications. Quant aux faits historiques, ils confirmeraient bien plutôt l'hypothèse d'une perfection initiale dont l'homme serait déchu dans la suite. Les antiques civilisations de l'Orient ou de l'Égypte, dont il nous reste des monuments si précieux, sont là pour l'attester. Toujours est-il que, si l'on veut rester catholique, il faut reconnaître et confesser le dogme de la chute originelle, base et fondement du dogme de la Rédemption. Or, le fait d'une chute originelle tel que l'enseigne l'Église se conçoit difficilement, ou même ne se conçoit pas du tout, avec l'hypothèse d'un premier homme sans science, soit humaine, soit divine, et d'une portée intellectuelle plus que limitée. Pour expliquer les responsabilités qui, en fait, ont été celles d'Adam et les effroyables suites d'un simple acte posé par lui, il faut supposer évidemment que l'intelligence de cet homme était ornée de connaissances exceptionnelles et que son libre arbitre était dans des conditions d'indépendance et de souveraine maîtrise dont nul autre, depuis, n'a approché parmi les hommes. — Mais cela même provoque une nouvelle question. La perfection intellectuelle d'Adam, qui était ce que nous venons de dire, excluait-elle toute possibilité d'erreur, ou pouvait-il, malgré sa science si parfaite, se tromper ou être trompé?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si l'homme, dans le premier état, pouvait être trompé?

Cinq objections veulent prouver que « l'homme, dans le premier état, pouvait être trompé ». — La première est le mot de saint Paul, « *à Timothée*, première Épître, chapitre II (v. 14) », où « l'Apôtre dit que *la femme, séduite, se rendit coupable de prévarication* ». — La seconde objection est la parole du « Maître des *Sentences* », qui « dit, à la distinction XXI du second livre, que *si la femme n'eut point horreur du serpent qui lui parlait, c'est parce qu'elle pensa qu'il avait reçu de Dieu cet office*. Or, ceci était faux. Donc, la femme fut trompée avant son péché ». — La troisième objection remarque qu'« il est naturel qu'une chose paraisse d'autant plus petite qu'elle est vue de plus loin. Or, la nature de l'œil n'a pas été modifiée par le péché. Il s'ensuit qu'il en était de même dans l'état d'innocence. Donc, l'homme eût été trompé sur la grandeur d'une chose qu'il voyait, comme il l'est maintenant »; et, par exemple, il aurait cru, comme le croient ceux qui n'ont pas été détrompés par la science, que le soleil et les étoiles sont d'une dimension moindre que celle de la Terre. — La quatrième objection cite la remarque faite par « saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* » (chap. II), qui « dit que dans le sommeil l'âme s'attache à l'image d'une chose comme si c'était la chose elle-même. Or, l'homme, dans l'état d'innocence, aurait mangé et, par suite, il aurait dormi et eu des songes. Il s'ensuit qu'il aurait été trompé, s'attachant aux images et les prenant pour les choses mêmes ». — La cinquième objection rappelle que « le premier homme n'aurait point connu les pensées des hommes et les futurs contingents, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Si donc quelqu'un lui avait dit là-dessus des choses fausses, il eût été trompé », comme nous pouvons l'être.

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Augustin », qui

« dit (dans son Traité *du libre arbitre,* liv. III, chap. XVIII) que *prendre pour vraies des choses fausses n'appartient pas à la nature de l'homme constituée par Dieu, mais est la peine du condamné* ».

Au corps de l'article, saint Thomas signale l'opinion de « certains » (parmi ceux-là était Alexandre de Halès, *Somme théologique,* IIe partie, q. 92, art. 4) qui « ont dit que dans le fait d'être *trompé* on pouvait distinguer deux choses : d'abord, n'importe quelle estimation légère qui fait que quelqu'un adhère à une chose fausse comme s'il la tenait pour vraie, mais sans y donner l'assentiment d'une croyance; et, en second lieu, la croyance ferme. Si donc il s'agissait des choses dont Adam avait la science, il ne pouvait être trompé d'aucune de ces manières avant le péché. Mais, pour les choses dont il n'avait pas la science, il pouvait être trompé, en prenant ce mot dans le sens large pour n'importe quelle estimation qui n'implique pas l'assentiment de la croyance. Et », ajoute saint Thomas, « ces auteurs disent cela, parce que avoir une appréciation fausse en de telles choses n'est pas nuisible à l'homme, ni, non plus, coupable pour lui, dès l'instant qu'il ne donne pas d'une façon téméraire son assentiment ».

« Toutefois », reprend le saint Docteur, « cette manière d'entendre les choses ne convient pas à l'intégrité du premier état; car, ainsi que saint Augustin le dit au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (chap. X), dans cet état, *l'homme n'avait point de péché, et tant qu'il devait demeurer ainsi, il ne pouvait encourir absolument aucun mal.* Or, il est manifeste que si le vrai est le bien de l'intelligence, le faux constitue son mal, comme il est dit au sixième livre de *l'Éthique* (chap. II, n. 3; de saint Thomas, leç. 2). Il ne se pouvait donc pas que l'homme, tant que durerait l'état d'innocence, adhérât par son intelligence à une chose fausse comme à une chose vraie. De même, en effet, que dans les membres du corps du premier homme se trouvait le manque de certaines perfections, comme, par exemple, de la clarté », qui est une dot réservée aux corps glorieux, « sans que cependant il y eût en eux aucun mal; de même, dans l'intelligence pouvait se trouver le manque ou l'absence

de certaines connaissances, mais il ne pouvait s'y trouver aucune estimation fausse ». L'erreur, à quelque degré qu'on la suppose et si légère soit-elle, est toujours un mal pour l'intelligence; et si dans le corps de l'homme, en raison des privilèges de son premier état, ne pouvait se trouver aucun mal, même le plus léger, à plus forte raison devons-nous exclure toute erreur de son intelligence.

Saint Thomas ajoute que « cela même », que l'intelligence de l'homme ne pouvait, en aucune manière, adhérer à une chose fausse comme si elle eût été vraie, « ressort aussi de la rectitude du premier état. Cette rectitude impliquait que, dans l'homme, tant que l'âme demeurerait soumise à Dieu, les puissances inférieures seraient soumises aux supérieures et que ces dernières ne seraient jamais troublées par les autres dans leur action. D'autre part, il est manifeste, d'après tout ce qui a été dit (q. 17, art. 3; q. 85, art. 6), que l'intelligence, quand elle porte sur son objet propre, est toujours vraie. Par conséquent, d'elle-même, elle ne se trompe jamais. Toute erreur provient dans l'intelligence d'une cause inférieure, par exemple, de l'imagination ou de toute autre chose de ce genre. Aussi bien voyons-nous que ces sortes de vues » inférieures « n'arrivent à nous tromper que si la faculté naturelle de juger qui est en nous se trouve liée, comme on le voit dans ceux qui dorment ». Tant que le jugement de la raison demeure en sa vigueur et en sa liberté parfaites, il ne peut pas être trompé. Son objet propre étant l'essence des choses, abstraite de l'image sensible par la lumière de l'intellect agent, le premier acte qu'elle produit et qui porte sur cette essence ne peut être que la conception exacte de cet objet; et, sans doute, ce n'est pas dans cette opération première que se trouve formellement la raison de vrai; mais le jugement, implicite ou formel, où se trouve d'abord cette raison de vrai, ne pourra pas être privé de cette raison de vrai, quand il s'agit du jugement portant sur les premiers principes, notamment sur le premier de tous les principes, qui est le principe d'identité. Quant aux jugements ou raisonnements ultérieurs, ils seraient toujours vrais si l'intelligence restait dans la lumière des principes premiers et ne se prononçait que conformément à cette

lumière. Or, que l'intelligence se soustraye à cette lumière et, par conséquent, se trompe, cela ne vient pas de l'intelligence elle-même, mais d'une cause extrinsèque qui agit sur elle et trouble son jugement. Cette cause extrinsèque est marquée ici par saint Thomas comme étant d'ordre inférieur par rapport à l'intelligence; et le saint Docteur entend par là les facultés de la partie sensible. Il est vrai que la volonté peut aussi influer sur l'intelligence et troubler son jugement. Mais quand la volonté agit ainsi, elle est déjà déchue de sa royauté et devenue, en quelque sorte, elle-même d'ordre inférieur. Puis donc que dans le premier homme toutes les facultés autres que l'intelligence étaient, par rapport à elle, dans un ordre parfait, il était impossible, tant que cet ordre durerait, que l'homme se trompe. — « Par où il est manifeste que la rectitude du premier état ne souffrait avec lui aucune déception dans l'intelligence ».

L'*ad primum* répond que « cette séduction de la femme, si elle a précédé le péché extérieur, a été postérieure elle-même », sinon dans le temps, au moins dans l'ordre logique, « au péché d'orgueil intérieur. Saint Augustin dit, en effet, au onzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (chap. xxx), *la femme n'eût pas cru aux paroles du serpent si déjà il n'y avait eu, dans son esprit, l'amour de sa propre puissance et une certaine présomption orgueilleuse d'elle-même* ». La même réponse est ainsi formulée par saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 18, art. 5, *ad 5um* : « La femme espéra qu'elle pourrait, d'une certaine manière, avoir ce que le serpent promettait; et elle crut que cela était possible de quelque manière; c'est en cela qu'elle fut séduite » ou trompée, « comme le dit saint Paul. Mais cette séduction », ou le fait d'être ainsi trompée, « fut la suite d'une certaine enflure dans l'âme qui lui fit désirer sa propre excellence d'une manière indue, enflure qu'elle conçut tout de suite en entendant les paroles du serpent, comme il arrive souvent que les hommes, en entendant des paroles flatteuses, se croient plus qu'ils ne sont. Cette enflure première et quasi simultanée aux paroles du serpent porta, pour la femme, sur sa propre excellence en général; et ce fut là le premier péché, qui fut suivi immédiatement de l'erreur ou de la

séduction selon laquelle la femme crut être vrai ce que le serpent disait, d'où suivit cette autre enflure ou cet autre péché d'orgueil portant déterminément la femme à vouloir l'excellence que le serpent promettait ». Si donc l'intelligence de la femme a été trompée, c'est que d'abord sa volonté s'était détachée de Dieu et élevée criminellement contre Lui.

L'*ad secundum* dit que « la femme pensa que le serpent avait reçu cette faculté de parler, non pas en vertu de sa nature, mais par une certaine opération surnaturelle ; — bien que », ajoute saint Thomas, « il ne soit pas nécessaire de suivre l'autorité du Maître des *Sentences* sur ce point ». — Le Maître des *Sentences* dit que la femme crut que le serpent avait reçu de Dieu le pouvoir de parler ; ce qui était faux. A cela, dit saint Thomas, on pourrait répondre qu'il n'y a pas de nécessité à tenir pour vrai ce que dit là-dessus le Maître des *Sentences ;* et il se peut très bien que la femme n'ait pas cru que le serpent avait reçu de Dieu ce pouvoir. Elle a pu se rendre compte tout de suite que ce n'était pas le serpent qui parlait, à vrai dire, mais un esprit qui se manifestait à elle par l'entremise du serpent. — Que si on admet qu'elle a cru que le serpent parlait effectivement, on dira alors qu'elle n'a pas cru que ceci fût naturel au serpent, mais qu'il y avait là un fait miraculeux. Cette explication ne semble pas beaucoup plaire à saint Thomas ; et il paraît bien incliner à croire que la femme n'hésita pas un instant à voir l'intervention directe d'un esprit sous la forme ou par l'entremise du serpent. Seulement, chatouillée dans son orgueil par les paroles flatteuses qu'elle entendait, elle eut le grave tort de ne pas s'enquérir de la nature de l'esprit qui lui parlait.

L'*ad tertium* ne nie pas qu'il ne soit naturel aux sens de voir les choses sous des formes qui peuvent induire en erreur ; mais il dit que « si quelque chose avait été représentée aux sens ou à l'imagination du premier homme autrement que cela n'est en réalité, il n'aurait pas été trompé dans cela ; car sa raison aurait jugé selon la vérité ».

L'*ad quartum* fait observer que « ce qui se produit pendant le sommeil n'est pas imputable à l'homme ; car il n'a pas alors le libre usage de sa raison qui fait le caractère propre de ses actes ».

L'*ad quintum* donne une double réponse. « Si quelqu'un lui avait dit quelque chose de faux, touchant les futurs contingents ou les pensées des cœurs, l'homme, dans l'état d'innocence, n'aurait pas cru qu'il en était ainsi, mais seulement que la chose était possible; et en cela il n'y aurait pas eu d'erreur. — On peut dire aussi qu'un secours spécial de Dieu l'aurait empêché d'errer au sujet des choses qu'il ne connaissait pas. Et si on objecte, comme le font certains, qu'il n'a pas été ainsi secouru au moment de la tentation, alors qu'il en avait le plus besoin, l'objection ne tient pas; car déjà il avait péché dans son cœur, et il ne demanda pas le secours divin ». — Dans la question 49, où saint Thomas traite de la cause du mal, nous avons montré avec le saint Docteur (art. 1, *ad 3um*), en citant un chapitre de la *Somme contre les Gentils*, liv. III (chap. x), que la première origine du mal moral était dans un défaut volontaire de la volonté. Ceci est particulièrement vrai pour l'homme dans l'état d'innocence, alors que rien ne pouvait être en défaut, chez lui, tant que la volonté demeurerait droite.

L'intelligence du premier homme fut revêtue, dès le premier instant, de toute la perfection naturelle et surnaturelle exigée par son rôle d'éducateur du genre humain. Son état d'intégrité absolue lui donnait sur Dieu et sur les esprits angéliques des clartés si vives et si fermes que, sans équivaloir à la vision immédiate des essences supérieures ou de l'essence divine, l'homme jouissait en quelque sorte de leur présence directe. Quant à la nature du monde où il vivait, elle n'avait pas de secret pour lui. Si dans l'ordre surnaturel sa science était moins achevée, puisqu'il était encore dans la voie du mérite et non dans le repos de la gloire, cependant il avait, même dans cet ordre, toutes les connaissances qui lui étaient nécessaires pour disposer sa vie et celle de ses enfants selon que l'exigeait la sublime destinée qui était la sienne. Il n'y avait même pas jusqu'aux choses qu'il pouvait ignorer, où il ne fût enveloppé d'un secours très spécial de Dieu, quand le privilège de sa nature intègre n'y suffisait pas, de telle sorte que jamais, tant que sa volonté devait demeurer soumise à Dieu, il n'était possible pour lui de tomber dans une

erreur quelconque, si légère qu'on la suppose. Il avait été constitué par Dieu dans la vérité.

« Après avoir considéré les privilèges de l'intelligence du premier homme, nous devons considérer maintenant ceux de sa volonté. Et, là-dessus, nous étudierons deux choses : premièrement, la grâce et la justice du premier homme ; secondement, l'usage de cette justice quant à son domaine sur les autres créatures ». — Et, d'abord, de la grâce et de la justice du premier homme.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCV.

DE LA GRACE ET DE LA JUSTICE DU PREMIER HOMME.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le premier homme fut créé dans la grâce ?
2° Si dans l'état d'innocence il avait les passions de l'âme ?
3° S'il eut toutes les vertus ?
4° Si ses œuvres eussent été aussi efficaces, au point de vue du mérite, qu'elles le sont maintenant ?

De ces quatre articles, le premier traite de l'existence de la grâce dans le premier homme ; les trois autres, des propriétés de cette grâce en lui : quant à l'exclusion du mal (art. 2) ; quant à la perfection du bien : en ce qui est des vertus (art. 3) ; et en ce qui est des actes (art. 4). — D'abord, de l'existence de la grâce dans le premier homme.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le premier homme fut créé dans la grâce ?

Six objections veulent prouver que « le premier homme ne fut pas créé dans la grâce ». — La première en appelle à « saint Paul, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chap. xv (v. 45) », qui, « distinguant Adam du Christ, déclare que *le premier Adam a été fait à âme vivante ; tandis que le second a été fait à esprit vivificateur*. Puis donc que la vivification de l'esprit est par la grâce, il s'ensuit que c'est le propre du Christ

d'avoir été fait dans la grâce ». — La seconde est un mot de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre des *Questions de l'Ancien et du Nouveau Testament* (q. CXXIII ; — ce livre n'est pas de saint Augustin, mais était autrefois rangé parmi ses œuvres), que *Adam n'eut pas l'Esprit-Saint*. Or, quiconque a la grâce a l'Esprit-Saint. Donc Adam ne fut pas créé dans la grâce ». — La troisième objection est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Correption et de la Grâce* (chap. X), que *Dieu a disposé la vie des anges et des hommes en telle manière qu'Il montrât d'abord ce que pouvait en eux leur libre arbitre et ensuite ce que pourrait le bienfait de sa grâce et le jugement de sa justice*. Dieu aura donc d'abord créé l'ange et l'homme dans la seule liberté naturelle de leur arbitre, et ce n'est qu'ensuite qu'Il leur aura conféré sa grâce ». Comme nous l'avons déjà vu dans le *Traité des anges* (q. 62, art. 3) cette objection était l'une de celles qui troublaient le plus les docteurs contemporains de saint Thomas, notamment saint Bonaventure, et qui les portait à faire précéder l'état de grâce ou l'état de gloire, d'un état de nature pure. Nous allons retrouver leur opinion au corps de l'article. — La quatrième objection cite l'autorité du « Maître » des *Sentences*, qui « dit, à la distinction XXIV du second livre des *Sentences*, que *l'homme a reçu, au moment de sa création, un secours qui lui permettait de se tenir, mais qui ne lui donnait pas d'avancer*. Or, quiconque a la grâce peut avancer par le mérite. Donc le premier homme ne fut pas créé dans la grâce ». — La cinquième objection, très intéressante, dit qu'« à l'effet de recevoir la grâce, il est requis, du côté de celui qui la reçoit, qu'il donne son consentement ; la grâce, en effet, constitue une sorte de mariage spirituel entre Dieu et l'âme. Or, le consentement à la grâce ne peut être donné que par quelqu'un qui existe déjà. Donc l'homme n'a pas reçu la grâce *au premier instant* de sa création ». — La sixième objection fait observer qu'« il y a plus de distance entre la nature et la grâce qu'il n'y en a entre la grâce et la gloire qui n'est pas autre chose que la grâce achevée. Or, dans l'homme, la grâce a précédé la gloire. Donc, à plus forte raison, la nature a précédé la grâce ». — Ces objections, on le voit, résument tout ce qu'on peut dire de plus

fort en faveur d'un état de nature précédant pour l'homme l'état de grâce.

L'argument *sed contra* dit que « l'homme et l'ange sont également ordonnés à la grâce. Or, l'ange a été créé dans la grâce. Saint Augustin dit, en effet, au douzième livre de la *Cité de Dieu* (chap. IX), que *Dieu était en eux, constituant tout ensemble la nature et conférant la grâce* [Cf. q. 62, art. 3]. Donc l'homme aussi a été créé dans la grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par citer l'opinion qui était celle d'Alexandre de Halès (*Somme théologique*, IIe partie, q. 91, membre I, art. 1) et de saint Bonaventure (II des *Sentences*, dist. 29, art. 2, q. 2). « Certains disent, observe-t-il, que le premier homme ne fut pas créé dans la grâce, mais que cependant après avoir été créé il reçut la grâce avant qu'il ne péchât » ; et il fallait bien au moins accorder cela, « puisque de nombreuses autorités empruntées aux saints témoignent que l'homme dans l'état d'innocence posséda la grâce ». Saint Thomas n'apporte pas ici ces autorités. Quelques-unes étaient données par le Maître des Sentences. On peut dire d'ailleurs, comme l'insinue le saint Docteur, et comme tout le monde en convenait, que c'était là un point de doctrine catholique. Les condamnations apportées depuis contre les erreurs protestantes et jansénistes n'ont fait que mettre hors de toute contestation ce point de doctrine déjà universellement reçu dans l'Église. Il était donc certain pour tous, du temps de saint Thomas, que l'homme, avant sa chute, avait eu l'état de grâce. Mais saint Bonaventure et son maître Alexandre de Halès voulaient que l'homme n'eût reçu cet état de grâce qu'après avoir passé par l'état de nature. Ce sentiment n'est pas celui auquel se range saint Thomas. Que non seulement l'homme ait été orné de la grâce avant sa chute, « mais qu'il ait été aussi créé dans la grâce, comme d'autres le disent », déclare le saint Docteur, « cela semble requis par la rectitude du premier état dans lequel l'homme fut constitué par Dieu, selon cette parole de l'Ecclésiaste, chap. VII (v. 30) : *Dieu a fait l'homme droit* ». Il ne serait peut-être pas nécessaire de voir, dans ce texte de l'Ecclésiaste, si on le prend dans son sens littéral immé-

diat, une allusion à l'état dans lequel fut constitué le premier homme. Mais les Pères et les Docteurs ont pris occasion de ce texte pour exposer eux-mêmes leur pensée qui était bien la pensée catholique sur l'intégrité parfaite dans laquelle Dieu créa le premier homme. Tous sont d'accord là-dessus, que le premier homme a été créé dans un état d'intégrité parfaite. « Cette rectitude consistait en ceci que la raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison, et le corps à l'âme. Or, de ces trois sujétions, la première était cause de la seconde ; et la seconde, cause de la troisième : car tout autant que la raison demeurait soumise à Dieu, les puissances inférieures étaient soumises à la raison, comme le dit saint Augustin (de *la Cité de Dieu*, liv. XIII, chap. XIII). D'autre part, il est manifeste que cette sujétion du corps à l'âme. et des puissances inférieures à la raison n'était pas quelque chose de naturel ; sans cela elle fût demeurée après le péché, comme sont aussi demeurés dans les démons, après leur péché, les dons qui leur étaient naturels, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de s. Th., leç. 19). Par conséquent, il est manifeste que cette première sujétion selon laquelle la raison était soumise à Dieu, n'était pas seulement d'ordre naturel mais appartenait au don surnaturel de la grâce. Il ne se peut pas, en effet, que l'effet soit supérieur à la cause » : si les deux autres sujétions, qui étaient causées par la première, étaient d'ordre surnaturel et se trouvaient liées à la grâce sanctifiante, comme le prouve ce fait qu'elles ont disparu avec elle, il fallait bien aussi, et à plus forte raison, que la première fût également d'ordre surnaturel et liée à la grâce sanctifiante. Bien plus, non seulement cette première sujétion était liée à la grâce sanctifiante, mais elle était la grâce sanctifiante elle-même épanouie en charité dans la volonté de l'homme; car la volonté est le siège propre de la charité surnaturelle. « Aussi voyons-nous que saint Augustin dit, au treizième livre de *la Cité de Dieu* (chap. XIII), qu'*après la transgression du précepte, tout de suite, la grâce divine se retirant, ils rougirent de la nudité de leurs corps : ils sentirent, en effet, le mouvement de révolte de leur chair, répondant, comme châtiment, à leur propre révolte.* Par où il est donné à

entendre, puisque avec la disparition de la grâce a disparu aussi l'obéissance de la chair à l'âme, que la soumission des puissances inférieures était causée par la grâce existant dans l'âme ». Si donc on admet — et tout catholique l'admet — que les puissances inférieures de l'âme ont été soumises aux puissances supérieures, et le corps à l'âme, dès le début de la création de l'homme, il faut admettre aussi, semble-t-il, que l'homme a été créé dans la grâce.

Cette soumission des puissances inférieures aux puissances supérieures et la sujétion du corps à l'âme font partie de ce qu'on appelle l'*état d'intégrité* pour la nature humaine. On appelle encore cet état, celui de la *justice originelle*. Et, sans doute, le mot de justice originelle n'entraîne pas, de soi, l'idée ou la nécessité de la grâce sanctifiante. L'homme aurait pu être créé par Dieu dans l'état d'intégrité ou de justice sans être créé dans l'état de grâce. La grâce appartient essentiellement à l'ordre surnaturel, tandis que l'intégrité ne dit, de soi, qu'un privilège ou une prérogative obviant à certains defectus qui sont la suite des principes essentiels dont se compose la nature humaine. Mais, en fait, comme le remarquait saint Thomas après saint Augustin, nous voyons que ces dons relatifs à l'état d'intégrité ou de justice originelle se sont trouvés liés, dans l'homme, à la grâce sanctifiante, en telle manière que cette grâce disparaissant, ils ont disparu avec elle. Nous sommes donc autorisés à conclure qu'ils ont été causés dans l'homme simultanément avec la grâce; bien plus, qu'ils étaient un effet ou une propriété de la grâce spéciale accordée au premier homme. Et, dès lors, la conclusion s'impose : c'est dès le début que l'homme a été constitué dans la grâce sanctifiante, en telle sorte que son état d'intégrité était une prérogative découlant de la grâce sanctifiante existant dans son âme, et que, pour lui, l'état de justice originelle doit se prendre au sens parfait et surnaturel de ce mot.

On objecte que cependant Ève a conservé les prérogatives de l'état d'intégrité ou de justice originelle, même après son péché, et par conséquent après avoir perdu la grâce sanctifiante. Donc, semble-t-il, ces prérogatives étaient distinctes et même indépendantes de la grâce sanctifiante. — A cela, nous répondons que

ces prérogatives étaient, en effet, distinctes de la grâce sanctifiante, et qu'elles étaient même indépendantes de la grâce sanctifiante selon qu'elle pouvait exister en tout autre individu que le chef du genre humain, mais qu'elles n'étaient pas indépendantes de la grâce *capitale* existant en Adam. C'est à cette grâce capitale d'Adam qu'elles étaient liées, au point qu'elles devaient être accordées à tous les autres individus de la nature humaine tirés d'Adam, pour autant que celui-ci garderait cette grâce, mais qu'elles disparaîtraient de la nature humaine et, par conséquent, de tous les individus de cette nature, au moins de tous les individus existant lorsque Adam pécherait et qui participeraient eux-mêmes à son péché, si Adam perdait sa grâce capitale et dès qu'il la perdrait. Nous voyons, en effet, par le récit de la Genèse, que ce fut seulement après le péché d'Adam, mais que ce fut immédiatement après ce péché, qu'Ève elle-même s'aperçut de la déchéance subie par la nature humaine en sa propre personne.

L'*ad primum* répond à l'objection spécieuse tirée du texte de saint Paul. « L'Apôtre, dit saint Thomas, veut montrer par ces paroles que s'il est un corps animal, il y a aussi un corps spirituel ; parce que la vie du corps spirituel a commencé dans le Christ qui est *le premier-né d'entre les morts* (*Colossiens*, ch. I, v. 18), comme la vie du corps animal avait commencé en Adam. Les paroles de saint Paul ne prouvent donc pas qu'Adam n'ait pas eu la vie spirituelle de l'âme; elles prouvent seulement qu'il n'a pas eu la vie spirituelle » ou glorieuse « du corps ».

L'*ad secundum* explique le passage du livre cité dans l'objection et faussement attribué à saint Augustin. « Comme saint Augustin le dit au même endroit, on ne nie pas que l'Esprit-Saint n'ait été, d'une certaine manière, en Adam, comme il est dans les âmes justes ; mais on veut dire qu'*Il n'a pas été en lui comme Il est dans les fidèles* qui sont admis à la possession de l'héritage céleste tout de suite après leur mort ». Ceci, en effet, est un privilège des justes qui vivent dans le Testament Nouveau. — L'explication garde sa valeur en soi, quelle que soit d'ailleurs l'autorité du livre dont il s'agit et qui a paru suspecte à plusieurs.

L'*ad tertium* fait observer que « ce texte de saint Augustin ne

dit pas que l'ange ou l'homme aient été créés dans la liberté naturelle de leur arbitre antérieurement au fait d'avoir la grâce; il signifie que Dieu a voulu montrer d'abord ce que pouvait en eux le libre arbitre avant qu'ils fussent confirmés en grâce, et ce qu'il a pu ensuite quand ils ont eu le secours de la grâce les confirmant dans le bien ». Comme nous l'avons remarqué au sujet des anges (q. 62, art. 3, *ad 2um*), la présence de la grâce dans l'âme est compatible avec la possibilité de pécher, à moins qu'il ne s'agisse d'une grâce spéciale, confirmant dans le bien.

L'*ad quartum* donne une double réponse. On peut accorder que « le Maître » des *Sentences* « parle selon l'opinion de ceux pour qui l'homme n'a pas été créé dans la grâce, mais seulement avec des dons naturels ». Il n'est pas nécessaire d'entendre ce dernier mot au sens de *nature pure;* car, nous l'avons vu, même les prérogatives de l'état d'intégrité ou de justice originelle, si on les sépare de la grâce, qui seule spécifie l'ordre surnaturel, demeurent des prérogatives ou des dons appartenant à l'ordre naturel. — Une seconde réponse consiste à dire que « même si l'homme fut créé dans la grâce, il ne dut pas à la nature ainsi créée de pouvoir avancer par voie de mérite; il le dut au don surajouté de la grâce ».

L'*ad quintum* dit que « le mouvement de la volonté n'étant pas quelque chose de continu », mais étant quelque chose d'instantané, « rien n'empêche que dès le premier instant de sa création, le premier homme ait donné son consentement à la grâce ». Partout où il traite de cette question du libre arbitre créé, dans ses rapports avec la grâce de Dieu, saint Thomas admet cette possibilité de la coexistence, dans un même instant, de tous les principes requis soit du côté de Dieu, soit du côté de la créature pour que l'acte de la créature existe réalisé à l'état parfait. Nous l'avons déjà vu à propos des anges. Nous le verrons plus tard très spécialement quand il s'agira de la grâce dans l'homme (1^a^ - 2^ae^, q. 112).

L'*ad sextum* fait observer que « nous méritons la gloire en agissant dans l'état de grâce, tandis que nous ne méritons pas a grâce par nos actes de nature. Il n'y a donc pas parité dans les deux cas ».

Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 29, q. 1, art. 2, saint Thomas fait remarquer, au sujet de l'homme, comme il l'avait déjà fait pour l'ange, qu'il n'y a pas de raison absolument probante qui nous permette d'établir *a priori* ce qu'il en a été, pour eux, de la grâce au premier instant de leur être. Ceci, en effet, n'a dépendu que de la seule volonté de Dieu ; et, par suite, Dieu seul peut nous renseigner exactement là-dessus. Toutefois, certaines données de la Révélation, expliquées par les saints Pères, nous fournissent des indications d'après lesquelles il est plus sage d'admettre que l'homme a été constitué dans la grâce dès le premier instant de son être, comme nous avons admis qu'il en avait été pour l'ange. Toujours est-il qu'on ne saurait blâmer ce sentiment ni le traiter avec dédain. Nous lisons parmi les propositions de Baïus condamnées par le Pape saint Pie V : « Il est absurde le sentiment de ceux qui disent que l'homme, dès le commencement, a été élevé au-dessus de la nature, par un certain don surnaturel et gratuit qui lui permettrait de servir Dieu d'une façon surnaturelle par la foi, l'espérance et la charité ». Une autre proposition condamnée disait : « Il est le fruit d'hommes vains et oiseux, s'inspirant des insanités des philosophes, le sentiment, devant être rejeté parmi les erreurs du pélagianisme, qui veut que l'homme, dès le commencement, ait été ainsi constitué, que par des dons surajoutés à la la nature, il a reçu de la largesse de son créateur une dignité sublime et a été adopté en fils de Dieu ». [Cf. Denzinger, 903, 904]. Évidemment, en condamnant ces propositions, l'Église n'a pas seulement voulu réprouver ce qu'elles avaient d'irrévérencieux dans la forme ; elle a voulu aussi sauvegarder un point de doctrine qu'elle considère comme particulièrement digne de l'attention, du respect, de la vénération de ses fidèles. Et si par là elle ne l'impose pas à leur foi, elle leur donne à entendre qu'on peut en toute tranquillité s'y tenir. C'est d'ailleurs, aujourd'hui, le sentiment commun des théologiens.

Cet état de grâce qui amenait, avec lui, dans le premier homme, les dons d'intégrité, constituant, simultanément avec la grâce et en dépendance de cette grâce, l'état de justice originelle, allait-il jusqu'à exclure les passions de l'âme ; ou bien devons-nous ad-

mettre que les passions étaient en Adam comme elles sont en nous? Tel est le point de doctrine que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si dans le premier homme il y a eu les passions de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « dans le premier homme, il n'y a pas eu les passions de l'âme ». — La première arguë de ce que « selon les passions de l'âme, *la chair convoite contre l'esprit* (*aux Galates*, chap. v, v. 17). Or, cela n'était pas dans l'état d'innocence. Donc, dans l'état d'innocence, il n'y avait pas les passions de l'âme ». — La seconde objection dit que « l'âme d'Adam était plus noble que le corps. Or, le corps d'Adam était impassible. Donc, l'âme devait aussi n'avoir pas de *passions* ». — La troisième objection fait remarquer que « le propre de la vertu morale est de réprimer les passions de l'âme. Puis donc qu'en Adam il y eut une vertu morale parfaite, il s'ensuit que les passions étaient totalement exclues de son être ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (chap. x), qu'il y avait en eux » (dans Adam et Ève), « *un amour de Dieu que rien ne troublait* et aussi certaines autres passions de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les passions de l'âme sont dans l'appétit sensible qui a pour objet le bien et le mal » également sensibles. « C'est pour cela que de toutes les passions de l'âme, les unes sont ordonnées au bien, comme l'amour et la joie; et les autres, contre le mal, comme la crainte et la douleur. D'autre part, dans le premier état, aucun mal n'était présent ni ne menaçait; aucun bien non plus, qu'une volonté droite pût désirer avoir pour ce temps-là, ne faisait défaut, comme on le voit par saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu*. Il s'ensuit que toutes les passions qui ont le mal pour objet n'étaient point en Adam, comme la crainte, la douleur et autres passions de ce genre; de même, les passions qui portent sur le bien non possédé et qu'il faudrait avoir sur l'heure, comme les désirs brûlants. Quant aux passions qui peuvent porter sur le

bien présent, comme la joie et l'amour; ou qui regardent un bien futur devant être possédé en son temps, comme le désir et l'espoir qui n'affligent pas, elles furent dans l'état d'innocence. D'une autre manière cependant que chez nous. Chez nous, en effet, l'appétit sensuel, où se trouvent les passions, n'est pas totalement soumis à la raison; de là vient que les passions se trouvent quelquefois en nous prévenant le jugement de la raison et lui faisant obstacle; d'autres fois, au contraire, elles sont la suite d'un jugement de la raison, quand l'appétit sensuel obéit d'une certaine façon à cette dernière. Dans l'état d'innocence, l'appétit inférieur était totalement soumis à la raison. Il s'ensuit qu'il n'y avait là que les passions de l'âme qui sont la suite du jugement de la raison ».

L'*ad primum* observe que « la chair convoite contre l'esprit, par cela que les passions s'opposent à la raison; et ceci n'existait pas dans l'état d'innocence ». C'est dire qu'en Adam, avant son péché, il n'y avait aucune concupiscence. Ce foyer de misère morale que nous portons en nous maintenant, n'existait aucunement en lui. En Adam, c'était le calme le plus parfait, la paix la plus absolue et la plus inaltérable.

L'*ad secundum* explique que « le corps humain, dans l'état d'innocence, était impassible relativement à la *passion* qui fait sortir de la disposition normale et naturelle, comme il sera dit plus loin (q. 97, art. 2). Et de même, l'âme fut impassible quant aux passions qui sont une cause de trouble pour la raison ».

L'*ad tertium* dit que « la vertu morale parfaite n'exclut pas totalement les passions. Elle les maintient dans l'ordre. *Le propre du tempérant*, en effet, *est de désirer comme il convient, et les choses qu'il convient*, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* » (chap. XII, n. 9; de S. Th., leç. 22).

L'état de justice originelle, fondé sur la grâce sanctifiante spéciale accordée à Adam, excluait de ce dernier et de la nature humaine tout trouble passionnel. Seules, les passions qui ont pour objet un bien présent, ou celles qui portent sur un bien à venir, mais qu'on attend et qu'on désire sans trouble, pouvaient être dans le premier homme. Encore se trouvaient-elles en lui, toujours dociles à sa raison, ne la prévenant jamais

et n'étant jamais pour elle un obstacle. Il n'y avait donc en Adam aucune cause de trouble ou de mal moral. Devons-nous aller plus loin et dire que son âme était aussi enrichie et ornée de toutes les vertus?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si Adam eut toutes les vertus?

Cinq objections veulent prouver que « Adam n'eut pas toutes les vertus ». — La première remarque que « certaines vertus sont ordonnées à refréner ce qu'il y a d'immodéré dans les passions : c'est ainsi que la tempérance refrène ce qu'il y a d'immodéré dans les désirs du bien sensible; et la force, ce qu'il y a d'immodéré dans la crainte du mal sensible. Or, le côté immodéré des passions ne pouvait pas exister dans l'état d'innocence. Donc il n'y avait pas non plus les vertus dont il s'agit ». — La seconde objection dit que « certaines vertus portent sur les passions qui regardent le mal; comme la douceur porte sur la colère, et la force sur la crainte. Or, ces sortes de passions n'existaient pas dans l'état d'innocence, ainsi qu'il a été dit (art. précédent). Donc ces sortes de vertus n'existaient pas non plus ». — La troisième objection fait observer que « la pénitence est une certaine vertu qui a pour objet le péché précédemment commis; de même, la miséricorde a pour objet de subvenir à la misère. Puis donc que dans l'état d'innocence il n'y avait ni misère ni péché, ces sortes de vertus n'existaient pas dans cet état ». — La quatrième objection cite « la persévérance », qui « est une certaine vertu. Or, Adam ne l'a pas eue, comme l'a prouvé le péché commis par lui. Donc il n'avait pas toutes les vertus ». — La cinquième objection arguë au sujet de « la foi » qui, aussi, « est une vertu. Or, la foi n'existait pas dans l'état d'innocence. Elle implique, en effet, une connaissance énigmatique qui semble répugner à la perfection du premier état ».

L'argument *sed contra* en appelle à un texte qu'on croyait être de saint Augustin, du temps de saint Thomas. « Saint Au-

gustin dit dans une certaine homélie (*Sermons contre les Juifs, les païens et les ariens*, chap. II ; parmi les œuvres apocryphes) : *le premier des vices* (l'orgueil) *triompha d'Adam fait du limon de la terre à l'image de Dieu, armé de pudeur, orné de tempérance, éblouissant de clarté* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'homme, dans l'état d'innocence, eut, en quelque manière, toutes les vertus. Et cela, ajoute le saint Docteur, peut être rendu manifeste par ce qui a été dit. Il a été dit, en effet (à l'art. I), que la rectitude du premier état consistait en ceci que la raison était soumise à Dieu, et les puissances inférieures disposées selon la règle de la raison, comme on le verra mieux quand nous traiterons des vertus (1ª - 2ᵉ , q. 56, art. 4, 6 ; q. 63, art, 2). Par conséquent, la rectitude du premier état exigeait que l'homme, d'une certaine manière, eût toutes les vertus. — Seulement, il faut considérer que parmi les vertus, il en est qui, dans leur concept, n'impliquent aucune imperfection, comme la charité et la justice. Ces vertus furent dans l'état d'innocence, d'une façon pure et simple, et quant à l'habitus et quant aux actes. — Il est d'autres vertus, qui, dans leur concept, impliquent une certaine imperfection, soit du côté de leur acte, soit du côté de la matière. Si cette imperfection ne répugne pas à la perfection du premier état, ces vertus auront pu être aussi dans le premier état : ainsi, la foi, qui porte sur les choses qu'on ne voit pas ; et l'espérance, qui porte sur ce qu'on n'a pas encore. La perfection du premier état, en effet, ne s'étendait pas jusqu'à faire que Dieu fût vu par son essence, et qu'Il fût possédé comme Il l'est dans la fruition de la béatitude finale. C'est pourquoi la foi et l'espérance pouvaient être dans ce premier état, et quant à l'habitus et quant aux actes. — Que si l'imperfection impliquée dans le concept d'une vertu, répugne à la perfection du premier état, cette vertu aura pu se trouver là quant à l'habitus, mais non quant à ses actes. La chose est manifeste au sujet de la pénitence, qui est la douleur du péché commis ; et au sujet de la miséricorde, qui est la douleur ressentie au contact de la misère d'autrui. La perfection du premier état, en effet, excluait toute douleur comme toute coulpe et toute misère. Il s'ensuit que ces sortes de vertus étaient dans

le premier homme quant à l'habitus, mais non selon leurs actes. Le premier homme, en effet, était dans cette disposition que si un péché eût précédé, il en aurait éprouvé de la douleur ; et pareillement, s'il avait vu quelque misère en autrui, il se fût appliqué à y porter remède. Comme le dit Aristote, au quatrième livre de l'*Éthique* (chap. IX, n. 7; de S. Th., leç. 17), la *confusion*, qui porte sur un fait honteux accompli, *convient à l'homme vertueux sous condition seulement ; il est ainsi disposé, en effet, qu'il éprouverait de la confusion s'il commettait quelque chose de honteux* » ; mais il n'a pas, en fait, à éprouver cette confusion, parce qu'il n'a pas commis, en fait, d'acte qui le motive.

L'*ad primum* dit que « c'est chose accidentelle, pour la tempérance et pour la force, de réprimer ce qu'il y a d'immodéré dans les passions ; elle n'a à le faire que si, en effet, les passions ont quelque chose d'immodéré dans le sujet où elles se trouvent. De soi, ce qui convient à ces vertus, c'est d'établir la mesure parfaite dans les passions » : la vertu n'est pas moins excellente quand elle prévient le désordre des passions que lorsqu'elle le réprime; elle l'est même davantage.

L'*ad secundum* fait une distinction entre les passions qui ont le mal pour objet. « Il est des passions ordonnées au mal qui répugnaient à la perfection du premier état ; ce sont celles qui regardent le mal dans le sujet où la passion se trouve, comme la crainte et la douleur. Mais il est d'autres passions qui regardent le mal selon qu'il est en un autre; et ces passions ne répugnaient pas à la perfection du premier état. C'est ainsi que l'homme pouvait, dans le premier état, avoir en haine la malice des démons comme il avait en dilection la bonté de Dieu. Il suit de là que les vertus qui ont pour objet ces sortes de passions pouvaient être dans le premier état, et quant à l'habitus et quant aux actes. Quant à celles qui ont pour objet les passions relevant du mal dans le sujet lui-même, si elles n'ont pour objet que ces sortes de passions, elles ne pouvaient pas être dans le premier état, quant aux actes ; elles pouvaient seulement s'y trouver quant à l'habitus, comme il a été dit de la pénitence et de la miséricorde (au corps de l'article). Mais il est des vertus qui n'ont pas seulement ces passions pour objet; elles en ont d'autres aussi. Telles sont la

tempérance, qui n'a pas que la tristesse pour objet, mais aussi le plaisir; et la force, qui ne porte pas seulement sur la crainte, mais encore sur l'audace et sur l'espoir. Dans le premier état, il pouvait donc y avoir l'acte de la tempérance, selon que cette vertu règle les plaisirs; et pareillement, l'acte de la force, selon que la force règle l'audace ou l'espoir; mais non » l'acte de la tempérance ou de la force « selon que ces vertus règlent la tristesse ou la crainte ».

L'*ad tertium* déclare que « l'objection est résolue par ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quartum* distingue « une double sorte de persévérance. Il y a la persévérance, prise au sens de vertu; et elle signifie, en ce sens, un certain habitus qui fait que quelqu'un se détermine à persévérer dans le bien. Ainsi entendue, la persévérance fut en Adam. — En un autre sens, elle désigne une circonstance », ou une modalité « de la vertu; elle signifie alors une certaine continuation de la vertu sans interruption. Et ainsi comprise, la persévérance ne fut pas en Adam ».

L'*ad quintum* déclare, comme pour l'*ad tertium*, que « la réponse à l'objection se trouve dans ce qui a été dit » (au corps de l'article).

Les vertus qui n'impliquent aucune imperfection dans leur concept furent toutes en Adam. Celles dont le concept implique une certaine imperfection n'y furent pas quant à leurs actes, si l'acte de ces vertus était incompatible avec la perfection du premier état; mais toutes y furent, au moins quant à leur habitus. Il est donc vrai qu'Adam eut toutes les vertus, bien qu'il ne les ait pas eues toutes également ou de la même manière. — Un dernier point nous reste à examiner. Il porte sur la valeur méritoire des œuvres du premier homme comparées aux œuvres qui sont les nôtres.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les œuvres du premier homme étaient moins efficaces, au point de vue du mérite, que ne le sont les nôtres?

Trois objections veulent prouver que « les œuvres du premier homme étaient moins efficaces, au point de vue du mérite, que ne le sont les nôtres ». — La première arguë de ce que « la grâce de Dieu provient de sa miséricorde; laquelle se montre d'autant plus large qu'on est davantage dans le besoin. Or, nous, nous avons un plus grand besoin de la grâce que ne l'avait le premier homme dans l'état d'innocence. Elle doit donc nous être accordée en plus grande abondance. Et puisque c'est la grâce qui est la racine du mérite, il s'ensuit que nos œuvres sont rendues plus efficaces au point de vue du mérite ». — La seconde objection dit que « le mérite requiert une certaine lutte et une certaine difficulté. Il est dit, en effet, dans la deuxième Épître *à Timothée*, chapitre II (v. 5) : *nul n'obtiendra la couronne s'il n'a légitimement combattu*. Et Aristote déclare au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 6; de S. Th., leç. 3), que *la vertu porte sur le bien difficile*. Puis donc que maintenant les difficultés et la lutte sont plus grandes, il s'ensuit que nous sommes dans des conditions meilleures pour mériter ». — La troisième objection cite « le Maître », Pierre Lombard, qui « dit, à la distinction XXIV du second livre des *Sentences*, que *l'homme n'eût pas mérité, en résistant à la tentation; tandis que maintenant celui qui résiste à la tentation mérite*. Donc nos œuvres sont plus efficaces, au point de vue du mérite, qu'elles ne l'étaient dans le premier état ».

L'argument *sed contra* se contente d'opposer que « dans ce cas, l'homme se trouverait dans une condition meilleure après le péché; chose qui paraît inadmissible.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « la quantité du mérite peut être appréciée à un double titre. D'abord, en raison de sa racine, qui est la charité et la grâce. Cette quantité » ou ce degré « du mérite correspond à la

récompense essentielle qui consiste dans la fruition de Dieu : celui-là, en effet, qui accomplit une chose avec une charité plus grande, jouira de Dieu d'une manière plus parfaite. — D'une autre manière, la quantité du mérite peut s'apprécier en raison de la grandeur de l'œuvre; laquelle grandeur de l'œuvre peut être double : l'une, absolue; et l'autre, proportionnelle. C'est ainsi que la veuve » dont il est parlé dans l'Évangile, « qui mit deux petites pièces dans le tronc des offrandes, accomplit une œuvre moindre, au point de vue de la quantité absolue, que les riches qui offraient des sommes considérables; et cependant, au point de vue de la quantité proportionnelle, cette veuve accomplit une œuvre plus grande, au jugement de Notre-Seigneur, parce que ce qu'elle donnait dépassait davantage ses moyens. Toutefois, l'une et l'autre de ces deux dernières quantités du mérite », la quantité absolue et la quantité proportionnelle, qui se tirent de la grandeur de l'œuvre, « correspondent », non plus à la récompense essentielle, mais « à la récompense accidentelle qui consiste dans la joie d'un bien créé ».

Ces distinctions posées, saint Thomas en fait l'application au point qui nous occupe. « Nous dirons donc, déclare-t-il, que les œuvres de l'homme étaient plus efficaces, au point de vue du mérite, dans l'état d'innocence, qu'elles ne le sont après le péché, si nous considérons le mérite en raison de la grâce; la grâce, en effet, eût été alors plus abondante, ne trouvant aucun obstacle dans la nature humaine. De même, si nous considérons la quantité » ou la grandeur « absolue de l'œuvre; car l'homme, ayant une vertu plus grande, aurait accompli des œuvres qui eussent été aussi plus grandes. Mais si nous considérons la quantité proportionnelle, la raison du mérite se trouve plus grande après le péché, à cause de la faiblesse de l'homme : une œuvre moindre, en effet, dépasse davantage le pouvoir de celui qui l'accomplit avec difficulté que ne le fait une œuvre plus grande par rapport à celui qui accomplit cette œuvre sans aucune peine ».

Ne pourrait-on pas ajouter qu'au point de vue du mérite accidentel, l'homme se trouve maintenant dans une condition meilleure, en raison de son incorporation au Christ? Dans le premier état, la grâce *capitale* d'Adam, pour si divine qu'elle fût, consi-

dérée en elle-même, ne faisait point cependant que le premier homme fût Dieu au sens absolu de ce mot. Dans le Christ, au contraire, nous avons une grâce *capitale* qui est la grâce même d'une Personne divine. Il s'ensuit que la grâce dérivée du Christ en nous fait de chacun de nous les membres d'un Dieu; tandis que la grâce qu'Adam aurait transmise à ses enfants incorporait ces derniers à un homme divinisé, si tant est même qu'on puisse parler d'incorporation, en ce sens, par rapport à Adam. Dès lors, nos actions, quand elles sont faites sous la dépendance du Christ notre chef, revêtent maintenant une dignité et une valeur qu'elles n'auraient pas eues dans l'état d'innocence, si nous admettons, comme nous le dira plus tard saint Thomas (IIIe Partie, q. 1, art. 3), qu'il n'y aurait pas eu d'Incarnation dans le cas où l'homme n'aurait pas péché.

L'*ad primum* répond que « l'homme, après le péché, a plus besoin de la grâce qu'il n'en avait besoin avant le péché, en ce sens que la grâce a plus à faire maintenant dans l'homme; mais auparavant elle était tout aussi nécessaire, au point de vue essentiel. L'homme, en effet, même avant le péché, avait besoin de la grâce pour atteindre la vie éternelle; et c'est en cela que consiste la principale nécessité de la grâce. Seulement, après le péché, l'homme a encore besoin de la grâce pour la rémission du péché et le soutien de sa faiblesse ».

L'*ad secundum* remarque que « la difficulté et la lutte appartiennent à la quantité du mérite, selon la quantité proportionnelle de l'œuvre, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Elles signifient aussi la promptitude de la volonté qui fait effort contre ce qui lui coûte; et la promptitude » ou l'empressement « de la volonté a pour cause la grandeur de la charité ». C'est en ce sens que la difficulté ou la lutte peuvent marquer une plus grande somme de mérites. « Toutefois, il peut arriver que quelqu'un apporte à accomplir une œuvre facile une aussi grande promptitude de volonté que n'en apporte tel autre à l'accomplissement d'une œuvre difficile; car il serait prêt à faire également ce qui serait difficile pour lui ». Ce n'est donc pas en raison de la difficulté dans l'œuvre à accomplir que consiste la raison foncière du mérite essentiel. Il peut y avoir autant de mérite à accomplir

une œuvre en soi très facile. Tout dépend ici de la charité. « Là cependant où la difficulté actuelle a un mérite spécial, c'est en tant qu'elle est afflictive; à ce titre, en effet, elle a de pouvoir satisfaire pour le péché ».

L'ad tertium répond, à l'objection tirée du Maître des *Sentences*, que « résister à la tentation, pour le premier homme, n'eût pas été méritoire, si l'on se place dans l'opinion de ceux pour qui le premier homme n'avait pas la grâce; pas plus que ce n'est méritoire, même à présent, pour celui qui n'a pas la grâce. Il y a cependant cette différence, que dans le premier état », en supposant au moins l'intégrité originelle, « il n'y avait rien dans l'homme qui le poussât au mal, comme la chose existe maintenant; et, de ce chef, l'homme, même sans la grâce, pouvait résister à la tentation plus qu'il ne le peut dans l'état actuel ». A ce titre, et si l'on prend le mot *mérite* dans un sens très large, on peut accorder qu'il y a plus de mérite aujourd'hui à résister à la tentation qu'il n'y en aurait eu pour Adam, si, en effet, il avait résisté, et que, de part et d'autre, la nature eût été laissée à ses seules forces. — Mais, en fait, nous avons dit qu'Adam avait eu la grâce avant son péché et que même il avait été créé dans la grâce.

Adam, qui avait reçu les dons les plus magnifiques au point de vue de son intelligence, avait reçu encore, au point de vue de sa volonté, des prérogatives exceptionnelles. Élevé à l'état surnaturel dès le premier instant de son être, il portait en lui tous les dons de la grâce sanctifiante; et de cette grâce sanctifiante dérivait, dans la partie inférieure de son être, une subordination si parfaite qu'elle excluait, tant que durerait cet état, toute possibilité de révolte. Le bien était pour lui chose naturelle et facile; sans que pourtant le mérite de ses œuvres en fût aucunement diminué. Ce mérite, au contraire, était d'autant plus grand, qu'il s'alimentait à une source de charité et de grâce plus abondante et plus pure.

C'est le propre de la volonté d'être maîtresse et souveraine. Nous venons de voir jusqu'à quel point la volonté du premier

homme était souveraine et maîtresse dans l'ordre du gouvernement intérieur ou de ses passions, et par rapport à l'accomplissement du bien. Il nous faut examiner maintenant ce qu'il en était de son domaine sur les autres êtres.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVI.

DE L'EMPIRE QUI ÉTAIT CELUI DE L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'homme, dans l'état d'innocence, dominait sur les animaux ?
2° S'il dominait sur toute créature ?
3° Si, dans l'état d'innocence, tous les hommes eussent été égaux ?
4° Si, dans cet état, un homme eût dominé sur les autres hommes ?

De ces quatre articles, les deux premiers traitent du domaine de l'homme sur les autres êtres distincts de l'homme ; les deux autres, de son domaine sur l'homme lui-même. — Par rapport aux autres êtres distincts de l'homme, la question du domaine de ce dernier se posait d'abord en ce qui est des êtres les plus rapprochés de lui, savoir les animaux (art. 1) ; puis, universellement, par rapport à toute créature (art. 2). — Et d'abord, du domaine de l'homme sur les animaux.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si Adam, dans l'état d'innocence, dominait sur les animaux ?

Quatre objections veulent prouver que « Adam, dans l'état d'innocence, ne dominait pas sur les animaux ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au neuvième livre *du Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIV), que les animaux furent conduits à Adam par le ministère des anges, afin qu'il leur imposât leurs noms. Or, le ministère des anges n'eût

pas été nécessaire si l'homme par lui-même avait dominé sur les animaux. Donc, l'homme n'eut pas de domaine sur les autres animaux dans l'état d'innocence ». — La seconde objection fait remarquer que « les êtres qui sont en guerre les uns avec les autres ne peuvent raisonnablement être groupés sous une même domination. Or, beaucoup d'animaux sont en guerre naturellement les uns avec les autres, comme la brebis et le loup. Par conséquent, tous les animaux n'étaient pas rassemblés sous le domaine de l'homme ». — La troisième objection en appelle à « saint Jérôme » (saint Thomas cite ici de mémoire : le texte se trouve dans le vénérable Bède, *Hxameron*, liv. I, *sur la Genèse*, ch. I, v. 26), qui « dit que *Dieu donna à l'homme avant son péché, bien qu'il ne fût pas dans le besoin, le domaine des animaux : car Il prévoyait qu'après son péché l'homme aurait besoin de leur secours*. Donc au moins l'usage du domaine sur les animaux ne convenait pas à l'homme avant son péché ». — La quatrième objection dit que « le propre du maître semble être de commander. Or, le commandement ne s'adresse qu'à des êtres doués de raison. Donc l'homme n'avait pas de domaine sur les animaux dénués de raison ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement qu' « il est dit dans *la Genèse*, ch. I (v. 26) : *Qu'ils dominent sur les poissons de la mer, et sur les volatiles du ciel et sur les bêtes de la terre* »

Au corps de l'article, saint Thomas se reporte à la doctrine de la question précédente. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle le saint Docteur, toute désobéissance, par rapport à l'homme, de ce qui doit lui être soumis, est une suite et la peine de sa propre désobéissance à l'endroit de Dieu. Par conséquent, dans l'état d'innocence, avant que se produisît cette désobéissance de l'homme, rien de ce qui devait lui être naturellement soumis ne lui était opposé. — Or, tous les animaux sont naturellement soumis à l'homme. On le peut voir en considérant trois choses. — Premièrement, la marche même de la nature. De même, en effet, que dans la génération » ou la production « des choses, il y a un certain ordre par lequel on va de l'imparfait au parfait (c'est ainsi que la matière est pour la forme, et la forme moins parfaite pour une forme plus parfaite), de même en est-il

aussi dans l'usage des choses naturelles : les êtres imparfaits sont pour l'usage des êtres plus parfaits; et, par exemple, les plantes puisent dans la terre le suc qui les nourrit, les animaux se nourrissent des plantes; et l'homme se nourrit des plantes et des animaux. C'est donc naturellement que l'homme domine sur les animaux. Aussi bien Aristote dit-il, au premier livre de sa *Politique* (ch. III, n. 8; de S. Th., leç. 6), que la chasse des animaux sauvages est juste et naturelle, parce que, dans cette chasse, l'homme revendique pour lui ce qui lui appartient naturellement. — Une seconde raison se tire de l'ordre de la divine Providence, qui gouverne toujours les êtres inférieurs par l'entremise des êtres supérieurs. Puis donc que l'homme est au-dessus des autres animaux, étant fait lui-même à l'image de Dieu, c'est à propos que le gouvernement des autres animaux lui est confié. — Troisièmement, la même chose ressort de la propriété de l'homme et des autres animaux. Dans les autres animaux on retrouve, en raison de l'instinct naturel, une certaine participation de la prudence portant sur des actes particuliers. Dans l'homme, au contraire, c'est la prudence universelle, qui est la raison de tous les actes pouvant être accomplis » : l'homme, en effet, peut se diriger, par sa raison pratique, dans toute la sphère de l'activité possible; tandis que chaque espèce d'animaux accomplit, en vertu de son instinct, telle catégorie d'actes strictement déterminés : tout l'art des abeilles se manifeste dans le travail de leur ruche; et tout l'art de l'oiseau, dans la construction de s n nid. « D'autre part, tout ce qui est par participation est soumis à ce qui est par essence et universellement » : le particulier rentre toujours dans l'universel et lui demeure subordonné. « Il s'ensuit qu'il y a une sujétion naturelle des autres animaux à l'homme ». — Lors donc que dans l'état d'innocence rien de ce qui est naturellement soumis à l'homme n'était soustrait à son empire, il demeure évident, comme nous l'avons dit, que l'homme, dans ce premier état, dominait sur les animaux.

L'*ad primum* fait remarquer qu' « il est une foule de choses qu'un pouvoir supérieur peut accomplir sans que le pouvoir inférieur le puisse. Or, l'ange est naturellement supérieur à

l'homme. Il se pouvait donc que certaines choses fussent accomplies, à l'endroit des animaux, par la vertu angélique, qui dépassaient le pouvoir de l'homme; comme, par exemple, que tous les animaux se trouvassent subitement rassemblés ».

L'*ad secundum* cite une opinion assez curieuse, qui était celle d'Alexandre de Halès dans sa *Somme théologique*, IIe partie, q. 93, membre 2. « D'aucuns disent, observe S. Thomas, que les animaux qui maintenant sont féroces et tuent les autres animaux, auraient été, dans ce premier état, pleins de mansuétude, non seulement à l'égard de l'homme, mais aussi à l'égard des autres animaux ». Cette opinion est rejetée par S. Thomas, avec une particulière énergie. « C'est là, déclare-t-il, chose tout à fait déraisonnable. Le péché de l'homme, en effet, explique le saint Docteur, n'a pas changé la nature des animaux, en telle sorte que ceux à qui il est naturel maintenant de manger la chair des autres animaux eussent vécu d'herbes dans ce premier état, comme les lions et les faucons. Et la glose de Bède » le vénérable, sur laquelle voulait s'appuyer l'opinion dont il s'agit, « ne dit pas, au sujet du premier chapitre de la Genèse (v. 30), que les fruits et les herbes fussent donnés à tous les animaux et à tous les oiseaux, en nourriture, mais seulement à quelques-uns. Il est donc certain que la discorde ou la guerre eût régné alors comme aujourd'hui entre plusieurs animaux. Mais il ne suit pas de là », comme le voulait l'objection, « que ces animaux eussent été soustraits au domaine de l'homme; pas plus qu'ils ne sont maintenant soustraits au domaine de Dieu dont la Providence ordonne et dispose tout cela. L'homme eût été l'exécuteur de la Providence divine, comme nous voyons qu'il en est ainsi maintenant au sujet des animaux domestiques : c'est ainsi », remarque saint Thomas, « que les hommes servent aux faucons domestiques des poules en nourriture ».

L'*ad tertium* dit que « les hommes, dans l'état d'innocence, n'avaient pas besoin des animaux pour subvenir aux nécessités de leur vie corporelle; ni pour se couvrir, puisqu'ils étaient nus et qu'ils ne rougissaient pas, n'éprouvant en eux aucun mouvement désordonné de concupiscence; ni pour se nourrir, puisqu'ils mangeaient du fruit des arbres du Paradis; ni comme

moyen de transport, n'éprouvant dans leur corps aucune fatigue. Ils en avaient besoin cependant pour parfaire d'une manière expérimentale la connaissance qu'ils avaient de leurs natures; et c'est ce que signifie le fait que Dieu amena à l'homme les divers animaux pour qu'il leur imposât les noms qui désignent leurs natures ».

L'*ad quartum* suppose bien qu'en effet « les autres animaux », distincts de l'homme, n'ont pas la raison comme ce dernier; ils « ont » cependant « une certaine participation de la prudence et de la raison par leur instinct naturel [cf. dans notre précédent volume, page 209]; c'est en vertu de cet instinct que les grues suivent leur chef et que les abeilles obéissent à leur reine. Or, c'est ainsi que, dans l'état d'innocence, tous les animaux auraient d'eux-mêmes obéi à l'homme, comme le font maintenant certains animaux domestiques ».

Relativement à cette sujétion naturelle dont vient de parler saint Thomas, Cajétan soulève ce qu'il appelle « un léger petit doute — *dubitatiuncula* ». Si, en effet, la sujétion des animaux à l'homme était chose naturelle, comment se fait-il qu'elle ait été perdue par le péché? Saint Thomas n'a-t-il pas dit lui-même, un peu plus haut (q. 95, art. 1), que si la sujétion des puissances inférieures à la raison eût été naturelle, elle fût demeurée après le péché? A cette difficulté, Cajétan répond qu'il faut distinguer entre *sujétion* et *obéissance*. La sujétion est naturelle et elle est demeurée après le péché; car, même après le péché, les puissances inférieures sont au-dessous de la raison; et les animaux, au-dessous de l'homme. La raison de *sujet* se trouve de part et d'autre. Mais ces *sujets n'obéissent plus spontanément*. Ils sont en état de rébellion. L'obéissance, qui était chose surnaturelle, a été perdue. La sujétion naturelle demeure; mais l'obéissance n'est plus obtenue que par la contrainte : elle n'est plus spontanée.

Dans l'état d'innocence, tous les animaux, qui sont, par rapport à l'homme, dans un état naturel de sujétion, étaient aussi dans un état de soumission parfaite. L'homme régnait sur eux sans aucune contrainte et sans aucune difficulté. — Mais n'est-ce

que sur les animaux que l'homme exerçait ainsi son empire; ou bien faut-il l'entendre également de toute créature.

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si l'homme dominait sur toutes les autres créatures?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne dominait pas sur toutes les autres créatures ». — La première arguë de ce que « l'ange a naturellement un pouvoir supérieur à celui de l'homme. Or, selon que le dit saint Augustin au troisième livre de *la Trinité* (ch. VIII), *la matière corporelle n'eût pas obéi d'une façon pure et simple même aux saints anges*. A plus forte raison ne devait-elle pas obéir à l'homme dans l'état d'innocence ». — La seconde objection fait observer que « dans les plantes ne se trouvent, des puissances de l'âme, que la puissance de nutrition, de croissance et de génération. Or, ces puissances ne sont pas d'une nature telle qu'elles obéissent à la raison, comme on peut le voir dans un seul et même homme. Puis donc que l'empire convient à l'homme selon la raison, il semble bien que l'homme, dans l'état d'innocence, ne dominait pas sur les plantes ». — La troisième objection remarque que « quiconque est le maître d'une chose peut changer cette chose-là. Or, l'homme ne peut pas changer le cours des astres; car ceci n'appartient qu'à Dieu, comme le dit saint Denys dans sa lettre *à Polycarpe* (ép. VII). Il s'ensuit que l'homme ne dominait pas sur les corps célestes ».

L'argument *sed contra* est le mot de la Genèse, ch. I (v. 26), où « il est dit de l'homme : *qu'il domine sur toute créature* ». Dans le texte, il y a seulement : *sur toute la terre*. Peut-être certaines versions portaient-elles, du temps de saint Thomas : *sur toute créature*. Cela expliquerait pourquoi saint Thomas a posé son article sous la forme universelle qu'il lui a donnée.

Au corps de l'article, le saint Docteur part de ce fait que, « dans l'homme, en quelque sorte, toutes choses se trouvent. Par conséquent, selon le mode dont il exerce son empire sur ce qui est

en lui, nous pourrons juger du mode dont il lui convient de dominer sur les autres êtres. Or, dans l'homme, il y a quatre choses à considérer, savoir : la raison, par laquelle il ressemble aux anges; les facultés sensibles, qui le font convenir avec les animaux; les forces naturelles, qui l'équiparent aux plantes; et enfin, le corps lui-même, par lequel il convient avec les choses inanimées. — De ces quatre choses qui sont dans l'homme, la raison fait office de souveraine : tout le reste lui est soumis, tandis qu'il n'est rien à quoi elle soit elle-même soumise. Par conséquent, l'homme, dans le premier état, ne dominait pas sur les anges; et s'il est parlé de *toute créature*, nous devons l'entendre de toute créature qui n'est point faite à l'image de Dieu ». Nous avons vu d'ailleurs que ce mot n'était pas dans le texte. — « S'il s'agit des facultés sensibles, telles que l'appétit irascible et concupiscible, qui obéissent d'une certaine manière à la raison, l'âme domine sur elles en leur commandant. Aussi bien, dans l'état d'innocence, était-ce par mode de commandement que l'homme exerçait son empire sur les animaux. — Quant aux forces naturelles et au corps lui-même, l'homme exerce là son empire, non par mode de commandement, mais par mode d'usage. Et, pareillement, dans l'état d'innocence, l'homme dominait sur les plantes et sur les choses inanimées, non par mode de commandement ou d'immutation, mais en utilisant leur concours sans aucun obstacle ».

« Et par là se trouvent résolues toutes les objections ».

Voilà donc en quel sens ou de quelle manière l'homme dominait sur tous les animaux et sur toute créature. — Mais ce que nous venons de dire amène un nouvel aspect de la question. Car il n'y a pas que les anges avec lesquels l'homme convienne par la raison. Il y aussi et plus encore les autres hommes. Dans quels rapports de maîtrise ou de sujétion l'homme se trouvait-il avec les autres hommes? Pour résoudre cette question, il faut d'abord nous demander si tous les hommes eussent été égaux dans l'état d'innocence. A supposer que non, quelles conséquences en eussent découlé au point de vue du domaine ou de la maîtrise de l'homme par rapport aux autres hommes (art. 4)? —

D'abord, si tous les hommes eussent été égaux dans l'état d'innocence.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les hommes dans l'état d'innocence eussent été égaux?

Les termes mêmes dans lesquels saint Thomas pose cet article en montrent l'intérêt, aujourd'hui surtout où cette question de l'égalité parmi les hommes est un des points les plus jalousement revendiqués et défendus. — Trois objections veulent prouver que « les hommes, dans l'état d'innocence, eussent tous été égaux ». — La première cite le mot de « saint Grégoire », qui « dit (dans les *Morales*, liv. XXI, ch. x) : *où il n'y a pas d'offense, nous sommes tous égaux*. Or, dans l'état d'innocence, il n'y avait pas de faute. Donc tous les hommes étaient égaux ». — La seconde objection dit que « c'est la ressemblance et l'égalité qui sont causes de l'affection mutuelle, selon cette parole de l'Ecclésiastique, chap. XIII (v. 19) : *Tout animal aime son semblable; et l'homme s'attache aussi à son prochain*. Or, dans l'état d'innocence, régnait parmi les hommes la plus grande dilection, qui est le lien de la paix. Donc, ils eussent tous été égaux dans l'état d'innocence ». — La troisième objection observe que « si on enlève la cause, l'effet est enlevé aussi. Or, actuellement, la cause de l'inégalité parmi les hommes paraît être : du côté de Dieu, le fait qu'Il en récompense certains, à cause de leurs mérites, et qu'Il punit les autres en raison de leurs fautes; et, du côté de la nature, que, si elle fait défaut, les uns naissent faibles et privés, tandis que les autres sont forts et comblés : choses qui n'auraient pas été dans l'état d'innocence ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Paul », qui « dit, dans son *Épître aux Romains,* chap. XIII (v. 1) : *Les choses qui viennent de Dieu sont ordonnées* » [Ce texte est plutôt appliqué par saint Paul aux puissances du gouvernement parmi les hommes, dont il dit que *toutes celles qui existent ont été ordonnées par Dieu;* mais il est certain qu'entendu d'une façon générale

et appliqué à toutes les œuvres de Dieu, il n'en est pas moins vrai en lui-même]. « D'autre part, l'ordre semble consister surtout dans la disparité. Saint Augustin dit, en effet, au dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu* (chap. XIII) : *L'ordre est la disposition des choses semblables et dissemblables, assignant à chacune sa place.* Donc, dans le premier état, qui eût été parfaitement ordonné, la disparité se serait trouvée » parmi les hommes.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est nécessaire de dire qu'il y aurait eu, dans le premier état, une certaine disparité, au moins en ce qui est du sexe; car, sans la diversité du sexe, il n'y aurait pas eu de génération. Pareillement aussi, quant à l'âge ; puisqu'il en est qui seraient nés des autres, et que les unions n'eussent point été stériles. — Il y aurait eu aussi diversité, au point de vue de l'âme, et quant à la justice » ou à la sainteté « et quant à la science. L'homme, en effet, n'agissait pas d'une façon nécessaire, mais avec son libre arbitre; et, en vertu de ce dernier, il peut appliquer plus ou moins son esprit à agir, à vouloir ou à connaître. D'où il suit que certains auraient progressé plus que d'autres dans la justice et dans la science. — De même, au point de vue du corps, il pouvait aussi y avoir disparité. Le corps humain, en effet, n'était pas totalement exempt des lois de la nature, en telle sorte qu'il ne pût pas recevoir, des agents extérieurs. à des degrés divers, certains avantages et certains secours ; puisque aussi bien la vie des hommes se maintenait par le moyen de la nourriture. Rien n'empêche donc de dire que suivant les conditions diverses de l'atmosphère ou encore selon les dispositions diverses des étoiles, certains seraient nés avec des corps plus robustes, et plus grands, et plus beaux et mieux complexionnés que d'autres. En telle manière toutefois que ceux dont les conditions eussent été moins bonnes, n'auraient connu cependant aucun défaut ou aucun péché », en vertu de leur état, « ni quant à l'âme, ni quant au corps ». Il aurait pu y avoir diversité de degrés dans la perfection ; mais il n'y aurait jamais eu d'imperfection ou de défaut, avant que ne fût intervenue une faute personnelle.

L'*ad primum* dit que « saint Grégoire, par ces paroles, a voulu exclure la disparité que constitue la différence du péché

et de la justice; d'où il suit que les uns sont placés sous l'autorité des autres par mode de peine ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'égalité est cause de l'égalité dans l'affection mutuelle. Mais, cependant, entre des êtres inégaux, il se peut qu'on trouve une affection plus grande qu'entre des égaux, bien qu'elle ne se répande pas également de part et d'autre. C'est ainsi que le père aime plus son fils naturellement que le frère son frère ; bien que le fils n'aime pas autant son père qu'il en est aimé ». Si donc nous devons accorder que dans le premier état aurait régné parmi les hommes la plus grande affection, il ne s'ensuit pas que tous les hommes dussent, pour cela, être égaux.

L'*ad tertium* répond que « la cause de la disparité pouvait être aussi du côté de Dieu, non pas quant au fait de punir les uns et de récompenser les autres ; mais en accordant plus aux uns qu'aux autres, afin que la beauté de l'ordre éclatât plus magnifique parmi les hommes ». On remarquera cette raison donnée ici par saint Thomas, qui met en relief, d'une manière si excellente, la souveraine indépendance de Dieu dans la distribution de ses dons, toujours harmonisée cependant avec son infinie sagesse. « Une autre cause de la disparité pouvait être aussi du côté de la nature, dans le sens qui a été dit, sans que toutefois cela impliquât aucun défaut dans l'action de la nature. »

Les hommes, dans l'état d'innocence, n'eussent pas été tous égaux. Il y aurait eu des diversités et des disparités parmi eux. Les uns eussent été, même naturellement, plus parfaits au point de vue du corps, et, par suite, mieux doués, au point de vue de l'âme. Dieu aussi aurait pu distribuer ses dons soit naturels soit gratuits, selon qu'il lui aurait plu, donnant aux uns plus qu'aux autres. Et, chacun aurait pu, en usant selon le libre arbitre, des dons reçus de Dieu ou de la nature, les faire fructifier à des degrés divers. Que si, même dans l'état d'innocence, l'égalité absolue parmi les hommes, n'eût été ni souhaitable, ni possible, il est aisé de comprendre ce qu'il y a de chimérique et d'erroné dans certaines doctrines égalitaires que d'aucuns voudraient aujourd'hui imposer comme le dernier mot de l'idéal social. La même

réflexion va se présenter à nous en ce qui est des rapports des hommes entre eux, dans la société actuelle, au point de vue de la subordination et de l'autorité. On sait, en effet, avec quelle impatience les théoriciens de la liberté absolue supportent aujourd'hui la seule pensée d'une autorité parmi les hommes. Voyons donc ce qu'il eût été, même dans l'état d'innocence, de ce fait d'un homme ou de plusieurs hommes commandant à d'autres, d'ailleurs libres comme lui, et exerçant sur eux une véritable autorité.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'homme, dans l'état d'innocence, eût dominé sur l'homme?

Trois objections veulent prouver que « l'homme, dans l'état d'innocence, n'eût pas dominé sur l'homme ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au dix-neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. xv) : *Dieu ne voulut pas que l'homme raisonnable fait à son image dominât si ce n'est sur les créatures irraisonnables ; l'homme ne dominait pas sur l'homme, mais l'homme sur les animaux* ». — La seconde objection dit que « ce qui a été introduit comme peine du péché n'aurait pas eu lieu dans l'état d'innocence. Or, que l'homme domine sur l'homme, c'est une suite du péché; c'est, en effet, après le péché qu'il fut dit à la femme : *Tu seras sous la puissance de l'homme*, comme il est marqué dans la Genèse, chap. III (v. 16). Donc, dans l'état d'innocence, l'homme n'était pas soumis à l'homme ». — La troisième objection remarque que « la sujétion est opposée à la liberté. Or, la liberté est un des biens les plus excellents, qui n'eût point fait défaut dans l'état d'innocence, alors que *rien ne manquait de ce qu'une volonté bonne pouvait désirer*, comme s'exprime saint Augustin au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (chap. x). Donc l'homme, dans l'état d'innocence, ne dominait pas sur l'homme ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « la

condition des hommes, dans l'état d'innocence, n'était pas meilleure que celle des anges. Or, parmi les anges, il en est qui dominent sur les autres, et c'est même pour cela qu'un des neuf ordres angéliques porte le nom de *Dominations* ». Nous n'avons pas encore traité de ce point de doctrine dans l'organisation de la science sacrée ; mais nous pouvons savoir qu'il existe dans l'enseignement de l'Église. « Donc, il n'est pas contre la dignité de l'état d'innocence que l'homme dominât sur l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas apporte une distinction qu'il faut noter avec soin ; car non seulement elle va projeter sur la question actuelle une telle lumière que toutes les objections se trouveront résolues du même coup, mais elle peut aussi recevoir les applications les plus utiles dans les études qui ont pour objet les rapports des hommes entre eux. La maîtrise ou « le domaine, déclare saint Thomas, peut se prendre d'une double manière. D'abord, selon qu'il s'oppose à la servitude ; et, dans ce cas, on appelle maître ou seigneur celui qui a sous lui des esclaves. D'une autre manière, le domaine se prend selon qu'il se réfère, en général, au fait d'avoir quelque sujet, sous quelle forme qu'on l'entende. Dans ce sens, même celui qui a pour office de gouverner et de diriger des êtres libres pourra être appelé maître ou seigneur. Si on prend le domaine ou la maîtrise au premier sens, l'homme, dans l'état d'innocence, n'eût pas été le maître de l'homme ; si on le prend au second sens, l'homme, dans l'état d'innocence, eût pu exercer la maîtrise sur l'homme. — La raison de ceci, explique saint Thomas, est que l'esclave diffère de l'homme libre en ce que l'homme libre *est cause de lui-même*, comme il est dit au commencement des *Métaphysiques* (ch. II, n. 9 ; de S. Th., leç. 3), tandis que l'esclave est ordonné à un autre. Il y aura donc la maîtrise ou le domaine de maître à esclave, lorsque celui dont un homme est le maître doit rapporter tout ce qu'il fait à l'utilité de celui qui domine sur lui. Et parce que chacun aime son bien propre (d'où il suit que c'est chose pénible pour lui s'il doit rapporter au seul bien d'un autre ce qui devrait être son bien à lui) de là vient qu'une telle domination ne saurait exister sans être une peine pour les sujets. Une telle domination de l'homme sur l'homme n'aurait point

rait point existé dans l'état d'innocence », où rien d'afflictif ne pouvait se trouver.

« Au contraire, on dira d'un homme qu'il domine sur l'autre comme sur un homme libre, quand il le dirigera pour le bien qui est celui de cet homme ou pour le bien général. Cette domination de l'homme sur l'homme aurait existé dans l'état d'innocence. Et cela pour deux raisons. — D'abord, parce que l'homme est naturellement un être sociable », destiné à vivre non pas isolément et solitaire, mais en société. « Aussi bien, même dans l'état d'innocence, les hommes eussent vécu en société. Or, la vie, en société, de plusieurs, ne saurait être, s'il n'était quelqu'un qui préside, à l'effet de veiller au bien général; car plusieurs êtres, en tant que tels, vaquent à plusieurs choses, tandis que l'un vaque à une seule. C'est pourquoi Aristote dit, au commencement de sa *Politique* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 3), que partout où plusieurs choses sont ordonnées à un même but, il se trouve toujours un premier qui dirige ». Il aurait donc fallu, même dans l'état d'innocence, que tout groupement social fût constitué par la raison de chef et de sujets. — « Une seconde raison est que, si un homme l'eût emporté sur les autres en science et en justice, il n'eût pas été à propos que cette excellence demeurât sans tourner au bien des autres, selon qu'il est dit dans la première épître de saint Pierre, ch. IV (v. 10) : *Que chacun mette au service des autres les dons gratuits qu'il a reçus*. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au livre XIX de *la Cité de Dieu* (ch. XIV, XV), que *les justes commandent non par amour du pouvoir, mais par devoir d'être utiles ; c'est là ce que l'ordre naturel prescrit, c'est ainsi que Dieu avait constitué l'homme.* »

« Et par là, ajoute saint Thomas, on a la réponse à toutes les objections qui argumentaient dans le sens de la domination entendue selon le premier mode ».

Il serait superflu d'insister pour montrer l'excellence d'une telle doctrine sur le pouvoir, et les fruits qui en résulteraient si elle était appliquée parmi les hommes. L'idéal social n'est certes pas de supprimer toute autorité, comme le veulent certains théo-

riciens outrés ; car ce serait, du même coup, rendre toute société impossible. Mais si l'autorité doit être maintenue, on ne saurait trop, d'autre part, viser à ce qu'elle soit ce que vient de la définir saint Thomas : non pas une autorité arbitraire et despotique, *faisant servir les sujets au bien personnel de celui ou de ceux qui commandent :* mais une autorité de dévouement, *mettant au service des sujets eux-mêmes et au service de la communauté toutes les ressources de talent, de savoir ou de vertu que les meilleurs peuvent avoir.* Il est vrai qu'avec les suites du péché originel, dont il serait difficile de ne pas tenir compte maintenant, un tel idéal, qui eût été celui de l'état d'innocence, ne saurait plus être réalisé dans toute sa perfection parmi les hommes. Mais il demeure toujours que l'idéal proposé peut être mis à même d'exercer son influence salutaire. N'est-ce pas dans ce but que Notre-Seigneur Jésus-Christ disait à ses disciples : *Que le plus grand parmi vous se fasse comme le plus petit : et celui qui commande, comme le serviteur.* (S. Luc, ch. XXII, v. 26.)

Après avoir traité de l'état ou de la condition du premier homme en ce qui est de l'âme, « nous devons maintenant considérer ce qui a trait à l'état du premier homme, au point de vue du corps : d'abord, quant à la conservation de l'individu (q. 97) ; et puis, quant à la conservation de l'espèce » (qq. 98-101).

Et d'abord, quant à la conservation de l'individu. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVII.

DE LA CONSERVATION DE L'INDIVIDU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'homme, dans l'état d'innocence, était immortel ?
2° S'il était impassible ?
3° S'il avait besoin de nourriture ?
4° Si c'est par l'arbre de vie qu'il avait l'immortalité ?

De ces quatre articles, le premier traite du fait de la permanence de la vie corporelle dans le premier état ; les trois autres, des conditions de cette permanence : si elle eût exclu toute passibilité dans le corps (art. 2) ; si elle eût requis l'usage de la nourriture (art. 3) ; si elle eût été due à une certaine espèce de nourriture (art. 4). — D'abord, du fait de la permanence de la vie corporelle dans le premier état.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'homme, dans l'état d'innocence, était immortel ?

Quatre objections veulent prouver que « l'homme, dans l'état d'innocence, n'était pas immortel ». — La première remarque que « le caractère de *mortel* se trouve dans la définition de l'homme » ; l'homme, en effet, se définit : un animal raisonnable mortel. « Or, quand on enlève la définition, on ne saurait garder la chose définie. Si donc l'homme restait homme, il ne pouvait pas être immortel. » — La seconde objection rappelle

que « *le corruptible et l'incorruptible appartiennent à des genres différents*, comme il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç 12; Did., liv. IV, ch. x, n. 1). Or, quand il s'agit de genres différents, il est impossible qu'on passe de l'un dans l'autre. Si donc le premier homme eût été incorruptible, il serait impossible que l'homme, dans l'état actuel, fût corruptible ». — La troisième objection dit que « si l'homme, dans l'état d'innocence, fut immortel, ou il avait cela par sa nature, ou il l'avait par la grâce. Ce n'était pas par sa nature; car, la nature demeurant spécifiquement la même, il serait toujours, même encore, immortel. Ce n'était pas non plus par la grâce; puisque le premier homme, en faisant pénitence, recouvra la grâce, selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. x (v. 2) : *La sagesse le retira de son péché :* et, par suite, il eût recouvré l'immortalité; ce qui est manifestement faux. Donc l'homme n'était pas immortel dans l'état d'innocence ». — La quatrième objection observe que « l'immortalité est promise à l'homme comme une récompense, selon ce mot de l'*Apocalypse,* chap. XXI (v. 4) : *La mort ne sera plus.* Or, l'homme ne fut pas constitué dans l'état de la récompense, mais pour qu'il la méritât. Donc l'homme, dans l'état d'innocence, ne fut pas immortel ».

L'argument *sed contra* est le mot de saint Paul « *aux Romains*, ch. v (v. 12) », où « il est dit que *par le péché la mort entra dans le monde.* Donc, avant le péché, l'homme était immortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être dite incorruptible de trois manières. — D'abord, à considérer la matière : soit que tel être n'ait pas de matière, comme l'ange; soit qu'il ait une matière qui n'est en puissance qu'à une seule forme, comme le corps céleste », dans l'opinion d'Aristote. « Et, dans ce cas, on a l'incorruptible par nature. — D'une autre manière, une chose peut être dite incorruptible, en raison de la forme, selon que tel être corruptible par nature se trouve avoir, inhérente à lui, une certaine disposition qui le préserve totalement de la corruption. Cette incorruptibilité est conférée par la gloire » dans le ciel; « car, ainsi que le dit saint Augustin, dans son épître *à Dioscore* (ép. CXVIII, chap. III), *Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante que de sa*

béatitude rejaillira sur le corps la plénitude de la santé, c'est-à-dire le pouvoir de ne jamais se dissoudre » : dans le ciel, en effet, la lumière de gloire et l'union immédiate à l'essence divine dans l'acte de vision qui constituera la vie éternelle, conféreront à l'âme une telle excellence et une telle vertu qu'elle aura le pouvoir de communiquer à toutes les puissances inférieures et au corps la plénitude de perfection qui exclura à jamais toute possibilité de mal. — « Un troisième mode dont une chose peut être dite incorruptible se tire de la cause efficiente. C'est de cette manière que l'homme, dans l'état d'innocence, eût été incorruptible et immortel. Saint Augustin, en effet, dit au livre des *Questions de l'Ancien et du Nouveau Testament* (q. 19 : — Ce livre n'est pas de saint Augustin ; mais, du temps de saint Thomas, il était donné parmi ses œuvres) : *Dieu fit l'homme en telle sorte que tout autant qu'il ne pécherait pas, il serait immortel : si bien qu'il devait être à lui-même son principe de vie ou son principe de mort.* Le corps de l'homme n'était pas incorruptible en vertu d'un certain pouvoir de ne pas mourir qui eût été en lui : c'était l'âme qui avait, communiquée surnaturellement par Dieu, une certaine vertu, lui permettant de préserver le corps de toute corruption, tant qu'elle-même demeurerait soumise à Dieu. Et il était raisonnable qu'il en eut été ainsi. Car l'âme rationnelle excède la proportion de la matière corporelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 1). Il était donc convenable qu'elle reçût au commencement une vertu qui lui permît de maintenir son corps et de le conserver, au-dessus des conditions naturelles de la matière corporelle ». [Sur la nature de cette convenance, voir dans notre précédent volume, q. 76, art. 5, *ad 1um.*]

L'*ad primum* et l'*ad secundum*, que saint Thomas joint ici ensemble, observent que les raisons invoquées dans les deux premières objections portent sur l'incorruptible et l'immortel par nature » ; elles ne s'appliquent pas à l'incorruptible ou à l'immortel rendu tel par la gloire ou la grâce.

L'*ad tertium* dit que cette « vertu qui préservait le corps de la corruption n'était pas naturelle à l'âme humaine ; c'était un don de la grâce. Il ne s'ensuit pourtant pas », comme le voulait

l'objection, « qu'elle ait dû être recouvrée avec la grâce ; car la grâce recouvrée avait pour effet de remettre le péché et de faire mériter la gloire, mais non de rendre l'immortalité perdue. Ceci était réservé au Christ, dont le propre devait être de rétablir en mieux tous les défauts de la nature, ainsi que nous le dirons plus loin » (*Troisième Partie* de la *Somme*, q. 14 et 15).

L'*ad quartum* fait remarquer, ce qui ressort de la doctrine du corps de l'article, que « l'immortalité de la gloire promise à titre de récompense diffère de l'immortalité dont l'homme fut gratifié dans l'état d'innocence ». Il n'y a donc pas à s'inquiéter de la difficulté présentée par l'objection.

L'homme, dans l'état d'innocence, était immortel : non pas que son corps eût, de lui-même, ni en vertu de son union à l'âme qui l'informait, la propriété ou le pouvoir de résister à toute cause de dissolution et de mort ; mais l'âme qui lui était unie avait reçu de Dieu, en même temps que la grâce initiale et conséquemment à cette grâce, une vertu spéciale qui lui permettait de maintenir son corps à l'abri de la corruption. — Cette vertu, en quoi consistait-elle ; ou par quels moyens assurait-elle au corps l'immortalité? — D'abord, faisait-elle que le corps fût impassible? C'est ce que nous devons maintenant considérer.

Article II.

Si l'homme, dans l'état d'innocence, eût été passible?

Quatre objections veulent prouver que « l'homme, dans l'état d'innocence, eût été passible ». — La première rappelle que « toute sensation est une certaine passion. Or, l'homme, dans l'état d'innocence, eût été sensible. Donc il eût été passible ». — La seconde objection dit que « le sommeil est une certaine passion. Or, l'homme, dans l'état d'innocence, eût dormi ; puisqu'il est dit dans la Genèse, chap. II (v. 21) : *Dieu envoya un sommeil à Adam.* Donc il eût été passible ». — La troisième objection insiste sur ce passage de la Genèse et remarque « que le texte ajoute, au même endroit, que Dieu *prit une de ses côtes*

(d'Adam). Donc il eût été passible, même en ce sens qu'on lui aurait enlevé telle ou telle partie ». — La quatrième objection remarque que « le corps de l'homme avait des parties molles. Or il est naturel que ce qui est mou pâtisse de ce qui est dur. Donc, si le corps du premier homme eût heurté quelque chose de dur, il en aurait pâti. Et, par suite, nous devons dire que le premier homme était passible ».

L'argument *sed contra* rattache la question de la passibilité à celle de l'incorruptibilité. Il dit que « si l'homme fut passible, il fut aussi corruptible; car *la passion, à mesure qu'elle gagne, transforme la substance* », suivant le mot d'Aristote, au sixième livre des *Topiques,* chap. VI, n. 21.

Au corps de l'article, saint Thomas observe que « la passion se dit d'une double manière. — D'abord, au sens propre; et, dans ce sens, on dit qu'une chose pâtit, quand elle sort de sa disposition naturelle. La passion, en effet, est le produit de l'action. Or, dans les choses naturelles, les contraires sont agents et patients, l'un par rapport à l'autre; et l'un fait perdre à l'autre son état naturel ». Ceci n'avait lieu, dans la théorie d'Aristote, que parmi les corps inférieurs, soumis aux altérations et aux transformations substantielles. — « D'une autre manière, on parlera de passion dans un sens général, en raison de n'importe quelle mutation, même si elle est pour le perfectionnement du sujet et de sa nature. C'est en ce sens que le fait d'entendre et de sentir sont appelés un certain pâtir. — De cette seconde manière, l'homme, dans l'état d'innocence, était passible, et pâtissait, en effet, soit dans son corps, soit dans son âme. — Mais, à prendre la passion dans le premier sens, l'homme était impassible aussi bien dans son corps que dans son âme, de la même manière qu'il était immortel : il pouvait, en effet, empêcher toute passion, comme il pouvait empêcher la mort, tant qu'il demeurait exempt de péché ».

« Par où se trouvent résolues les deux premières objections. Car sentir et dormir ne font point sortir l'homme de sa disposition naturelle, mais sont ordonnés au contraire au bien de sa nature ».

L'*ad tertium* rappelle, « comme il a été dit plus haut (q. 92,

art. 3, *ad 2um)* », que « cette côte était en Adam, selon qu'il était le principe du genre humain ; de même que la semence est dans l'homme selon qu'il est principe des autres par voie de génération. De même donc que l'émission de la semence n'est pas une passion qui fasse sortir l'homme de sa disposition naturelle » en péjorant sa nature ou son état, « de même en fut-il de la séparation de la côte en Adam ».

L'*ad quartum* répond que « le corps de l'homme, dans l'état d'innocence, pouvait être préservé contre toute lésion provenant d'un corps dur, soit par sa raison propre qui lui permettait d'éviter les choses qui auraient pu lui nuire, soit aussi par l'action de la divine Providence qui le gardait et veillait à ce que rien ne vînt sur lui, d'une manière imprévue, de façon à le blesser ».

Ainsi donc, l'homme, dans l'état d'innocence, n'aurait jamais souffert de rien. Son corps, il est vrai, n'était pas, naturellement, ni même en raison de l'âme qui l'informait, à l'abri de toute action étrangère qui aurait pu lui nuire ; mais, par un don spécial de son état, il aurait pu prévenir lui-même toute occasion fâcheuse de nature à le troubler ; ou, au besoin, Dieu Lui-même, par l'action de sa Providence, eût veillé à écarter de lui tout mal. Et ce que nous disons du corps, il faut le dire de l'âme, notamment en ce qui touche à ses facultés sensibles et à l'appétit qui est le sujet des passions. Toute passion, au sens défectueux de ce mot, eût été écartée de l'homme dans l'état d'innocence. — L'homme était donc immortel et impassible, au sens qui vient d'être précisé. Il ne souffrait de rien ; et sa vie n'eût jamais connu de déclin. Mais comment se fût il conservé dans cette vie qui était la sienne ? Avait-il besoin de nourriture ; et y avait-il une nourriture spéciale qui lui assurât l'immortalité ?

D'abord, avait-il besoin de nourriture ? — C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'homme, dans l'état d'innocence, avait besoin de se nourrir?

Quatre objections veulent prouver que « l'homme, dans l'état d'innocence, n'avait pas besoin de nourriture ». — La première observe que « la nourriture est nécessaire à l'homme pour réparer ce qu'il a perdu. Or, dans le corps d'Adam, il n'y avait, semble-t-il, aucune déperdition, puisqu'il était incorruptible. Donc la nourriture n'était pas nécessaire pour lui ». — La seconde objection remarque que « la nourriture est nécessaire pour la nutrition. Or, la nutrition n'est pas sans une certaine passion. Puis donc que le corps de l'homme était impassible, la nourriture ne lui était pas nécessaire, semble-t-il ». — La troisième objection dit que « la nourriture nous est nécessaire pour la conservation de la vie. Or, pour Adam, il y avait d'autres moyens de conserver sa vie; car, s'il n'avait pas péché, il ne fût pas mort ». — La quatrième objection en appelle aux pénibles suites du fait de se nourrir. « Le fait de prendre de la nourriture a pour suite l'émission des résidus, qui n'est pas sans une certaine humiliation peu convenable avec la dignité du premier état. Donc il semble que dans le premier état, l'homme n'aurait pas usé de nourriture ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter la parole de la *Genèse*, chapitre II (v. 16), où il est dit : *Vous mangerez du fruit de tout arbre qui est dans le Paradis.*

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'homme, dans l'état d'innocence, eut une vie animale ayant besoin de nourriture; mais après la résurrection, il aura une vie spirituelle qui n'aura pas besoin de nourriture. — Pour s'en convaincre, ajoute le saint Docteur, il faut considérer que l'âme raisonnable est tout ensemble une âme et un esprit. Elle est appelée *âme*, en raison de ce qu'elle a de commun avec les autres âmes, qui est de donner la vie au corps; aussi bien est-il dit dans la *Genèse*, chapitre II (v. 7), que *l'homme fut fait à âme vivante*,

c'est-à-dire avec une âme donnant la vie au corps. Mais elle est appelée *esprit*, selon ce qui lui est propre et que les autres âmes n'ont pas, savoir : qu'elle a une vertu intellectuelle immatérielle. Dans le premier état, l'âme raisonnable communiquait au corps ce qui lui convient en tant qu'elle est *âme :* c'est pour cela que ce corps était appelé *animal* » (Cf. première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv, v. 44 et suiv.) dans le sens d'*animé*, « parce qu'il tenait la vie de l'âme. D'autre part, le premier principe ou commencement de la vie, parmi les êtres de ce monde, est l'âme végétale dont les opérations consistent dans le fait de se nourrir, d'engendrer et de grandir. Il s'ensuit que ces opérations convenaient à l'homme dans le premier état. — Dans l'état définitif, au contraire, après la résurrection, l'âme communiquera en quelque manière au corps ce qui lui est propre sous sa raison d'*esprit :* l'immortalité, par rapport à tous ; et, par rapport aux bons, dont les corps seront dits *spirituels* (1re Ép. *aux Corinth.*, ch. xv), l'immortalité, la gloire et la vertu. — Il suit de là qu'après la résurrection, les hommes n'auront pas besoin de nourriture ; mais ils en avaient besoin dans l'état d'innocence ».

On aura remarqué qu'en parlant de l'état définitif, après la résurrection, saint Thomas attribue à l'âme le pouvoir de communiquer au corps ce qui lui est propre sous sa raison d'esprit, en ce qui est de l'immortalité, non seulement s'il s'agit des bons, mais, d'une façon universelle, par rapport à tous. Il semble, d'après cela, que le saint Docteur admet que même pour les corps des damnés, il y aura en eux, après la résurrection, une vertu intrinsèque communiquée par l'âme, qui les tiendra à l'abri de la corruption et de la mort. Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 44, q. 3, art. 1, qla 2, au corps de l'article, et dans l'*ad 2um*, saint Thomas faisait consister toute la raison d'immortalité, pour les damnés, en ce que le mouvement des corps célestes, qui sont actuellement, par ce mouvement, le principe premier des altérations et des corruptions substantielles dans le monde de la matière, n'existera plus. Comme le saint Docteur n'a pas pu revenir sur cette question, à la fin de la *Somme théologique* ayant été empêché de terminer

son œuvre, il importe, d'autant plus, de noter ici, au passage, la manifestation nouvelle de sa pensée.

L'*ad primum* se réfère à ce que « saint Augustin dit, dans le livre des *Questions de l'Ancien et du Nouveau Testament* (q. XIX; — nous avons déjà fait remarquer que ce livre n'est pas de saint Augustin, mais était compris, au Moyen-âge, parmi ses œuvres) : *Comment était-il immortel, le corps qui se soutenait par l'usage de la nourriture? ce qui est immortel, en effet, n'a besoin ni de manger ni de boire* ». Et saint Thomas rappelle qu' « il a été dit plus haut (art. 1), que l'immortalité du premier état était due à une certaine vertu surnaturelle qui résidait dans l'âme, non à une disposition existant dans le corps. Il s'ensuit que par l'action de la chaleur » animale, « l'élément humide de ce corps pouvait être partiellement consumé; et pour qu'il ne disparût pas tout à fait, il était nécessaire à l'homme d'y pourvoir, en prenant de la nourriture ».

L'*ad secundum* fait remarquer d'abord que « dans la nutrition, s'il y a, en effet, passion et altération, c'est du côté de l'aliment, qui se change en la substance de celui qui est nourri. Donc, on ne peut pas conclure de là que le corps de l'homme fût passible, mais seulement que l'aliment l'était. D'ailleurs », ajoute saint Thomas, même en admettant, dans la nutrition, une certaine passion pour l'être qui est nourri, « cette passion » n'eût pas été contraire à la perfection du premier état, parce qu'elle « eût été pour le bien et la perfection de la nature » [Cf. la distinction donnée à l'article précédent].

L'*ad tertium* déclare que « si l'homme n'eût pas pris soin de se nourrir, il eût péché; comme il pécha, en mangeant le fruit défendu. C'est en même temps, en effet, qu'il lui fut commandé de s'abstenir du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, et de se nourrir du fruit de tous les autres arbres du Paradis ». Dans son commentaire sur les *Sentences*. liv. II, dist. 19, art. 2, *ad 3um*, saint Thomas fait remarquer qu'à défaut du précepte positif, il y aurait eu encore le précepte de la loi naturelle qui obligeait l'homme à prendre les moyens nécessaires à la conservation de sa vie. Il suit de là qu'en négligeant de prendre de la nourriture au moment voulu, l'homme eût été contre l'ordination

divine ; et conséquemment, il aurait rendu possible pour lui la mort qui était liée à l'infraction du vouloir divin.

L'*ad quartum* cite l'opinion de « certains », qui « disent que l'homme, dans l'état d'innocence, n'aurait pris, en fait de nourriture, que ce qui lui eût été nécessaire, en telle sorte qu'il n'y aurait pas eu à rejeter des résidus. — Mais, dit saint Thomas, cela ne paraît pas raisonnable, que dans la nourriture prise il n'y eût pas eu quelque inutilité inapte à se changer en nourriture de l'homme. Il aurait donc été nécessaire de rejeter des résidus. Toutefois, Dieu aurait pourvu à ce qu'il ne s'ensuivît quoique ce soit qui n'eût pas convenu à la dignité de ce premier état ».

L'homme aurait eu besoin de se nourrir, dans l'état d'innocence, pour conserver sa vie corporelle. — S'ensuit-il qu'il aurait trouvé, dans l'usage de tel aliment spécial, comme celui du fruit de l'arbre de vie, le moyen de ne pas mourir ?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si l'homme, dans l'état d'innocence, aurait eu l'immortalité par le fruit de l'arbre de vie ?

Trois objections veulent prouver que « le fruit de l'arbre de vie ne pouvait pas être cause d'immortalité ». — La première dit que « rien ne peut agir au delà de son espèce ; car l'effet ne saurait dépasser la cause. Or, l'arbre de vie était quelque chose de corruptible ; sans quoi, son fruit n'aurait pas pu servir de nourriture, l'aliment devant se changer en la substance de l'être qui est nourri, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 2um*). Donc le fruit de l'arbre de vie ne pouvait pas conférer l'incorruptibilité ou l'immortalité ». — La seconde objection remarque que « les effets produits par la vertu des plantes ou des autres choses naturelles sont eux-mêmes naturels. Si donc le fruit de l'arbre de vie eût causé l'immortalité, cette immortalité eût été naturelle » ; et cela n'était pas, puisque nous avons dit qu'une telle

immortalité était d'ordre gratuit. — La troisième objection, fort intéressante, dit que « c'est là, semble-t-il, tomber dans les fables des anciens philosophes, qui voulaient que les dieux fussent devenus immortels en prenant d'un certain aliment ; philosophes que raille Aristote au troisième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 11 ; Did., liv. II, ch. IV, n. 12, 13). Ces anciens philosophes naturalistes, appelés aussi du nom de poètes théologiens, étaient Hésiode et ses disciples ; et l'aliment qui donnait l'immortalité aux dieux était le fameux nectar, chanté par les poètes.

Nous avons ici deux arguments *sed contra*. — Le premier est tiré de la *Genèse*, chapitre III (v. 22), où « il est dit : ..... *de peur qu'il n'avance sa main, qu'il ne prenne du fruit de l'arbre de vie, qu'il n'en mange, et qu'il ne vive à jamais* ». — Le second est un texte du livre des *Questions de l'Ancien et du Nouveau Testament*, attribué à « saint Augustin », qui « dit : *Goûter à l'arbre de vie était empêcher le corps de se corrompre ; et, même après le péché, le corps fût demeuré indissoluble, s'il lui avait été permis de manger du fruit de cet arbre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ainsi, dès le début, sa conclusion : « L'arbre de vie causait l'immortalité, d'une certaine manière ; mais non d'une façon pure et simple. — Pour s'en convaincre, ajoute le saint Docteur, il faut considérer que, dans le premier état, l'homme avait deux remèdes pour conserver sa vie contre deux sortes de défauts. — Le premier défaut était la déperdition de l'élément humide par l'action de la chaleur naturelle, qui est l'instrument de l'âme. Contre ce défaut, l'homme se soutenait en mangeant du fruit des autres arbres du Paradis, comme nous nous soutenons maintenant à l'aide des aliments que nous prenons (Cf. sur le phénomène de la nutrition, notre précédent volume, q. 78, art. 2). — Un second défaut consiste, comme le dit Aristote, au premier livre de la *Génération* (ch. V, n. 18 ; de S. Th., leç. 17), en ce que, dans le phénomène de l'assimilation, ce qui vient du dehors, en s'adjoignant à l'être qui était déjà pour réparer l'humide qui a été perdu, diminue », à la longue, « la vertu active de l'espèce : comme l'eau, mêlée au vin, se change d'abord en la saveur du

vin ; mais, à mesure qu'on en verse davantage, elle diminue la force de ce dernier, au point qu'il finit par devenir de l'eau plus ou moins rougie. Pareillement donc nous voyons qu'au début la la vertu active de l'espèce », c'est-à-dire le principe évolutif qui préside au développement de l'individu, « est tellement puissante qu'elle peut s'assimiler, de l'aliment, non pas seulement ce qui suffit à réparer l'élément perdu, mais encore ce qu'il faut pour assurer la croissance. Plus tard, ce qui est pris ne suffit plus pour produire la croissance mais seulement pour réparer l'élément perdu. Et, enfin, quand arrive la vieillesse, même l'élément perdu n'est pas réparé ; d'où suit, peu à peu, le déclin, et, finalement, la dissolution naturelle du corps. C'est contre ce défaut que l'homme trouvait un secours dans le fruit de l'arbre de vie : ce fruit avait le pouvoir de fortifier la vertu de l'espèce » ou le principe évolutif présidant au développement et à la conservation de l'individu « contre la débilitation qui serait provenue », à la longue, « du mélange ou de l'admixtion d'éléments étrangers » dans le fait, d'ailleurs indispensable, de la nutrition. « Aussi bien, saint Augustin dit-il, au quatorzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXVI), que *la nourriture était donnée à l'homme pour qu'il n'eût pas faim; le breuvage, pour qu'il n'eût pas soif; et l'arbre de vie, pour que la vieillesse ne l'atteignît pas.* Il dit aussi, dans le livre des *Questions de l'Ancien et du Nouveau Testament* (à l'endroit précité; — cf. ce que nous avons dit au sujet de ce livre), que *l'arbre de la vie, à l'instar d'un remède, empêchait l'homme de se corrompre* ».

Voilà donc comment il est vrai de dire que le fruit de l'arbre de vie concourait, d'une certaine manière, à assurer l'immortalité de l'homme dans le premier état. — C'était la première partie de la conclusion formulée par saint Thomas au début du corps de l'article. — « Toutefois, reprend le saint Docteur, et c'était la seconde partie de sa conclusion, ce fruit de l'arbre de vie ne causait pas l'immortalité d'une façon pure et simple. C'est qu'en effet, ni la vertu qui était dans l'âme pour conserver le corps n'était causée par le fruit de l'arbre de vie; ni, non plus, ce fruit ne pouvait mettre dans le corps une disposition d'immortalité qui l'empêchât pour jamais de se corrompre. La chose

est évidente par cela même que la vertu de tout être corporel est nécessairement finie. Il ne se pouvait donc pas que la vertu du fruit de l'arbre de vie s'étendît jusqu'à donner au corps le pouvoir du durer un temps infini; elle n'allait que jusqu'à un temps déterminé; car il est manifeste que plus une vertu est puissante, plus l'effet qu'elle produit est durable. Il s'ensuit que la vertu du fruit de l'arbre de vie étant quelque chose de fini, quand on l'avait pris une fois, il préservait de la corruption », non pas pour toujours, mais « pour un temps déterminé; au terme duquel, ou bien l'homme aurait été transféré à la vie spirituelle, ou bien il lui eût fallu, de nouveau, prendre du fruit de l'arbre de vie ».

« Et par là, dit saint Thomas, se trouvent résolues les objections. Car les trois premières concluaient que le fruit de l'arbre de vie ne causait pas l'immortalité, d'une façon pure et simple »; ce que nous accordons. « Et les deux arguments *sed contra* concluaient qu'il causait l'incorruptibilité, en empêchant la corruption, selon le mode qui a été dit ». — On reconnaîtra, sans peine; que nous sommes loin, avec ces explications si sages et si rationnelles, des fables dont parlait la troisième objection. Et nous avons ici une preuve excellente qu'il n'est nullement nécessaire de sacrifier l'historicité des premiers chapitres de la *Genèse*, même en ce qui paraîtrait, au premier abord, un peu étrange, quand de par ailleurs cette historicité est impliquée dans la nature même du récit.

L'homme, dans l'état d'innocence, était immortel et impassible; mais il ne l'était pas par nature. C'était un don de Dieu, qui, par un privilège spécial accordé à l'âme, et, aussi, par une attention plus particulière de sa Providence, maintenait l'homme à l'abri de tout ce qui aurait pu porter atteinte au parfait épanouissement de sa vie corporelle. Dans ce but, en même temps qu'Il avait pourvu à l'entretien de cette vie par une nourriture adaptée, Il avait préparé un fruit spécial qui devait prévenir tout déclin et conserver l'homme dans la pleine possession de ses facultés et de ses forces.

Après avoir vu ce qu'il était de l'état du premier homme, en ce qui est du corps, quant à la conservation de l'individu, « nous devons maintenant considérer ce qu'il en était quant à la conservation de l'espèce ». Et, là-dessus, nous avons à considérer deux choses : « D'abord, de la génération elle-même (q. 98); puis, de la condition des enfants qui auraient été engendrés (q. 99-101) ».

D'abord, de la génération elle-même. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVIII.

DE LA GÉNÉRATION DES ENFANTS.

Cette question comprend deux articles :

1° Si, dans l'état d'innocence, il y aurait eu la génération ?
2° Si la génération aurait eu lieu par l'union des sexes ?

Le premier de ces deux articles étudie la question du fait ; le second, la question du mode. — D'abord, la question du fait.

Article Premier.

Si, dans l'état d'innocence, il y aurait eu la génération ?

Trois objections veulent prouver que « dans l'état d'innocence, il n'y aurait pas eu la génération ». — La première arguë de ce que « *la génération s'oppose à la corruption par mode de contraire*, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques* (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 8). Or, les contraires se disent par rapport à un même objet. Puis donc que dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu de corruption, il n'y aurait pas eu non plus de génération ». — La seconde objection remarque que « la génération est ordonnée à conserver spécifiquement ce qui ne peut pas être conservé individuellement ; aussi bien, parmi les êtres individuels qui durent toujours », comme les anges, « il n'y a pas de génération. Donc, puisque dans l'état d'innocence, l'homme eût vécu toujours sans jamais mourir, il n'y aurait pas eu de génération ». -- La troisième objection dit que « par la génération, les hommes se multiplient. Or, dès qu'il y a multiplication de maîtres, il faut diviser la chose possédée, sous peine

d'amener la confusion dans la gérence de ce que l'on possède. Par conséquent, et puisque l'homme avait été constitué maître des animaux, il eût fallu que le domaine sur ces animaux fût divisé, à mesure que le genre humain se multipliait ; chose qui paraît contraire au droit naturel, selon lequel toutes choses sont communes, ainsi que le dit saint Isidore (au livre des *Étymologies*, liv. V, ch. IV). Donc, il n'y aurait pas eu de génération dans l'état d'innocence ».

L'argument *sed contra* est le texte même de la *Genèse*, chapitre I (v. 28), où « il est dit : *Croissez, et multipliez-vous, et remplissez la terre.* Or, cette multiplication ne pouvait se faire que par génération nouvelle, puisqu'ils n'étaient que deux qui eussent été créés au début. Donc, il y aurait eu la génération dans l'état d'innocence ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer que « dans l'état d'innocence, il y aurait eu la génération pour que le genre humain se multiplie » ; et il en donne cette première raison, que « sans cela, le péché de l'homme eût été vraiment trop nécessaire, puisqu'il en serait résulté un si grand bien ». D'aucuns objecteront peut-être qu'il en est résulté un bien plus grand encore, le bien même de l'Incarnation, qui, d'après saint Thomas, comme nous le verrons plus tard (3e partie de la *Somme,* q. I, art. 3), n'aurait pas eu lieu, si l'homme n'avait pas péché. D'où l'Église elle-même chante, dans la bénédiction du cierge pascal : *O péché d'Adam certainement nécessaire !* A cela, nous répondrons, avec Cajétan, qu'il n'y a pas parité dans les deux cas. Dans un cas, il s'agit d'un bien d'*ordre naturel,* qu'il répugne de faire dépendre d'une faute antérieure ; tandis que dans l'autre, il s'agit d'un bien transcendant, d'*ordre surnaturel,* qui n'est dû qu'à la seule miséricorde de Dieu ; et là, il ne répugne pas que le péché de l'homme ait été, pour Dieu, l'occasion de faire éclater sa puissance et sa bonté d'une manière toute nouvelle et bien plus excellente. Donc, nous ne pouvons pas admettre qu'un bien aussi grand que la multiplication du genre humain ait eu pour cause le péché, alors que ce bien est d'ordre naturel et n'implique aucunement l'intervention miséricordieuse de Dieu.

Cette première raison donnée par mode d'impossible qu'il faut écarter, saint Thomas prouve directement et avec une pénétration de regard que Cajétan a soin de nous faire admirer — *adverte miram subtilitatem processus,* — que, malgré la difficulté si délicate et si subtile soulevée par l'objection seconde, rien n'est plus harmonieux que la loi de la génération pour l'homme, même dans l'état d'innocence. « Nous devons considérer, en effet », prouve le saint Docteur, « que l'homme, en vertu de sa nature, se trouve comme constituer un certain milieu entre les créatures corruptibles et les créatures incorruptibles : son âme, en effet, est naturellement incorruptible, tandis que son corps est naturellement corruptible. D'autre part, il faut considérer aussi que l'intention de la nature ne se porte pas de même façon sur les créatures corruptibles et sur les créatures incorruptibles. Ce qui, en effet, paraît être de soi dans l'intention de la nature » et voulu par elle, « c'est ce qui est toujours et ne doit pas finir. Ce qui, au contraire, n'est que pour un temps, ne semble pas être principalement de l'intention de la nature, mais comme étant ordonné à un autre; sans cela, quand il se corromprait, l'intention de la nature » qui, de soi, travaille pour que les choses soient et non pour qu'elles cessent d'être, « se trouverait frustrée. Par cela donc que dans les choses corruptibles, il n'est rien qui soit stable et demeure toujours, si ce n'est l'espèce, le bien de l'espèce est ce qui est principalement voulu par la nature; et c'est à sa conservation qu'est ordonnée la génération naturelle. Quant aux substances incorruptibles, comme elles demeurent toujours, non pas seulement selon leur espèce, mais aussi selon les individus, parmi elles les individus eux-mêmes seront » directement et « principalement voulus par la nature. — Il suit de là que l'homme, en raison de son corps qui est corruptible par nature, devra être soumis à la génération; et, d'autre part, en raison de son âme qui est incorruptible, il lui conviendra que même la multitude des individus », non pas du seul chef de la multitude, qui, de soi, est infinie, mais en vue d'un certain ordre à réaliser, « soit directement voulue par la nature, ou plutôt par l'Auteur de la nature qui seul est le créateur des âmes humaines. C'est pour cela qu'à l'effet de multiplier le genre humain, Dieu

institua la génération parmi les hommes, même dans l'état d'innocence ».

L'*ad primum* fait observer que « le corps de l'homme, dans l'état d'innocence, à ne considérer que ce qui le constituait en lui-même, était corruptible ; c'était en vertu d'un privilège spécial qu'il pouvait être préservé de la corruption par l'âme ». Ainsi qu'il a été dit à l'article 3 de la question précédente, bien qu'il fût incorruptible par grâce, le corps de l'homme n'en était pas moins un corps *animal;* il n'était pas encore, comme il l'aurait été après la translation au ciel, et comme il le sera après la résurrection, un corps *spirituel.* « C'est pour cela qu'il n'y avait pas lieu de supprimer, pour l'homme, la génération qui appartient aux choses corruptibles ».

L'*ad secundum* accorde que « la génération, dans l'état d'innocence, n'eût pas été pour conserver l'espèce », puisqu'en effet chaque individu humain eût été immortel ; « mais elle aurait eu pour fin la multiplication des individus » ; et nous avons dit que l'individu humain, précisément parce qu'il est immortel, peut être voulu par Dieu directement et en lui-même [Cf. q. 23, art. 7].

L'*ad tertium* dit que « dans l'état présent, si on multiplie les maîtres, il est nécessaire de diviser la chose possédée, parce que la communauté de la possession est une occasion de discorde, ainsi qu'Aristote le dit au second livre de sa *Politique* (ch. II ; de S. Th., leç. 4). Mais, dans l'état d'innocence, les volontés des hommes eussent été ordonnées de telle sorte que, sans aucun danger de discorde, ils auraient usé en commun, selon qu'il convenait à chacun, des choses soumises à leur domaine ; puisqu'aussi bien », ajoute saint Thomas, « nous voyons qu'il en est ainsi, même maintenant, parmi de nombreux hommes bons » ; et c'est, en effet, ce qu'on voit dans toutes les communautés religieuses ordonnées et ferventes.

Il n'est pas douteux qu'il y aurait eu la génération dans l'état d'innocence. Le texte de l'Écriture nous oblige à le reconnaître, et la raison humaine en montre la parfaite légitimité. — Mais dans quelles conditions se fût faite cette génération ? Aurait-elle

eu lieu, comme elle a lieu maintenant, par l'union des sexes? C'est ce que saint Thomas examine à l'article suivant.

Article II.

Si, dans l'état d'innocence, la génération se fût faite par l'union des sexes ?

Quatre objections veulent prouver que « dans l'état d'innocence, la génération ne se fût point faite par l'union des sexes ». — La première est un beau mot de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre II de *la Foi orthodoxe,* ch. XI), que le premier homme était dans le Paradis terrestre *comme une sorte d'ange.* Or, après la résurrection, quand les hommes seront comme les anges, *il n'y aura plus de rapports matrimoniaux*, selon qu'il est dit en saint Matthieu, chap. XXII (v. 30). Donc, dans le Paradis, il n'y aurait pas eu de génération par union des sexes ». — La seconde objection fait observer que « les premiers individus humains furent constitués à l'état parfait. Si donc, pour eux, avant le péché, il y avait eu la génération par union des sexes, ils se seraient unis d'une façon charnelle, même dans le Paradis. Et ceci est manifestement faux d'après l'Écriture ». Ce n'est, en effet, qu'après qu'ils eurent été chassés du Paradis, qu'Adam connut sa femme, selon l'expression de la *Genèse* (ch. IV, v. 1), et qu'il en eut un fils à qui il donna le nom de Caïn. — La troisième objection remarque que « dans l'union charnelle, l'homme devient le plus semblable aux bêtes, à cause de la véhémence du plaisir » qui absorbe la raison ; « et c'est pour cela que la continence est recommandée, parce qu'elle fait que l'homme s'abstient de ces sortes de plaisirs. Or, c'est à cause de son péché que l'homme est tombé au rang des bêtes, selon cette parole du psaume XLVIII (v. 21) : *L'homme, quand il était à l'honneur, n'a pas compris : il s'est abaissé jusqu'aux animaux sans raison et leur est devenu semblable.* Donc, avant le péché, il n'y aurait pas eu l'union charnelle de l'homme et de la femme ». — La quatrième objection en appelle à la raison d'incorruptibilité ou d'intégrité. « Dans l'état d'innocence, il n'y aurait eu aucune

corruption. Or, par l'union des sexes, l'intégrité virginale disparaît. Donc l'union des sexes n'aurait pas eu lieu dans l'état d'innocence ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra*, qui se réfèrent tous deux à l'Écriture Sainte. Le premier rappelle qu « il est dit dans la *Genèse*, chap. I (v. 27) et chap. II (v. 22), que Dieu, avant le péché, fit l'homme, homme et femme. Puis donc qu'il n'y a rien d'inutile dans l'œuvre de Dieu, l'union des sexes aurait eu lieu, même si l'homme n'avait pas péché ; c'est, en effet, pour qu'ils s'unissent, que Dieu les avait faits distincts ». — De même, et c'est le second argument, « il est dit, dans la *Genèse*, chap. II (v. 18, 20), que la femme a été faite pour venir en aide à l'homme. Or », nous l'avons dit plus haut (q. 92, art. 1), « ce n'est qu'en vue de la génération par l'union des sexes ; car, pour tout autre ouvrage, l'homme pourrait être aidé plus utilement par un autre homme que par la femme. Donc, même dans l'état d'innocence, la génération se fût faite par l'union des sexes ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « certains Docteurs anciens, considérant la laideur de la concupiscence qui se trouve présentement dans l'union des sexes, dirent que dans l'état d'innocence, la génération n'aurait pas eu lieu par cette sorte d'union. C'est ainsi que saint Grégoire de Nysse dit, dans le livre qu'il a fait *Sur l'homme* (ch. XVII), que dans le Paradis, le genre humain se serait multiplié d'une autre manière, comme les anges ont été multipliés, sans union des sexes, par l'opération de la vertu divine. Et il dit que si Dieu, antérieurement au péché, fit l'homme et la femme, c'était en vue du mode de génération qui devait venir après le péché que Lui connaissait par avance devoir être commis ». — C'est là un sentiment qui n'est pas raisonnable, déclare saint Thomas. Ce qui, en effet, est naturel à l'homme n'est enlevé ni donné à l'homme par le péché. Or, il est manifeste que pour l'homme, vivant de la vie animale, et cette vie eût existé même avant le péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 97, art. 3), il est naturel d'engendrer par l'union des sexes, comme pour tous les autres animaux parfaits. C'est, d'ailleurs, ce dont témoignent les membres naturels desti-

nés à cet usage. On ne peut donc pas dire que l'usage de ces membres naturels n'aurait pas eu lieu avant le péché, pas plus que pour les autres membres. — Il faut seulement considérer que dans l'état présent, deux choses existent dans l'union des sexes. — L'une, qui appartient à la nature, et qui est l'union même de l'homme et de la femme à l'effet d'engendrer. Dans toute génération, en effet, se trouvent requises une vertu active et une vertu passive. Et parce que dans tous les animaux où existe la distinction des sexes, c'est au mâle qu'appartient la vertu active, tandis que la vertu passive est dans la femelle, l'ordre de la nature exige que, pour la génération, le mâle et la femelle s'unissent. — Mais il y a une autre chose qui peut être considérée, et qui est une certaine déformité provenant de l'excès de la concupiscence. Ceci n'eût pas eu lieu dans l'état d'innocence, alors que les puissances inférieures étaient totalement soumises à la raison. Aussi bien, saint Augustin dit, dans le quatorzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXVI) : *Gardons-nous de croire que l'enfant n'aurait pu être engendré sans le mal de la passion. C'eût été avec le même empire de la volonté que ces membres eussent été mus, comme les autres membres, sans feu qui consume, sans aiguillon mauvais, avec une parfaite tranquillité et de l'âme et du corps* ».

L'*ad primum* répond que l'homme, dans le Paradis, eût été comme l'ange, dans la partie spirituelle de son âme; mais il eût eu cependant la vie animale en ce qui est du corps. Après la résurrection, au contraire, il sera semblable à l'ange, devenu totalement spirituel et quant à l'âme et quant au corps. Il n'y a donc pas parité » entre les deux états, comme le concluait, à tort, l'objection.

L'*ad secundum* se réfère à ce que « saint Augustin dit dans son *Commentaire littéral de la Genèse*, livre IX (ch. IV), que les premiers parents ne s'unirent pas dans le Paradis, parce que peu de temps après la formation de la femme, ils en furent chassés à cause de leur péché. On peut dire aussi qu'ils attendaient que Dieu, dont ils avaient reçu le commandement universel de s'unir, leur fixe le moment de cette union ».

L'*ad tertium* mérite d'être noté avec soin, pour la portée morale

de la doctrine que le saint Docteur y expose. « Les bêtes, dit saint Thomas, sont privées de raison. C'est donc en cela que l'homme devient bestial, au moment de l'union, parce que le plaisir qu'il y trouve et le feu de la concupiscence ne peuvent pas être réglés par la raison. Mais, dans l'état d'innocence, il n'y aurait rien eu de tout cela qui n'eût été parfaitement réglé par la raison. Non pas », se hâte d'ajouter saint Thomas, « que la sensation du plaisir eût été moindre dans cet état, comme d'aucuns le disent; le plaisir sensible eût été, au contraire, d'autant plus grand, que la nature était plus pure et le corps mieux doué au point de vue de la sensation; mais l'appétit concupiscible ne se fût pas jeté avec le désordre qui l'accompagne maintenant, sur cette sorte de plaisir, parce qu'il eût été réglé par la raison dont le propre n'est pas de faire que le plaisir soit moins grand dans l'organe du sens, mais que l'appétit concupiscible ne s'attache pas à ce plaisir d'une façon immodérée, c'est-à-dire plus que la raison ne le prescrit. C'est ainsi, remarque le saint Docteur, que l'homme sobre qui use modérément de la nourriture, ne trouve pas moins de plaisir dans la nourriture qu'il prend, que n'en peut trouver l'homme goulu. Seulement, son appétit concupiscible s'étend moins sur cette délectation » : il laisse ce plaisir à sa place, au lieu de lui subordonner les autres perfections de son être. « C'est là ce qu'indiquent les paroles de saint Augustin, disant que dans l'état d'innocence, l'intensité du plaisir n'eût pas été diminuée, mais que le feu de la passion ou le trouble de l'esprit eussent été bannis. — Aussi bien », déclare saint Thomas, en finissant, et il répond, par là, au point spécial visé dans l'objection, « la continence n'eût pas été chose recommandable dans l'état d'innocence; car, si elle l'est maintenant, ce n'est pas parce qu'elle détourne de la procréation des enfants, mais parce qu'elle écarte le trouble de la passion. Dans l'état d'innocence, en effet, la fécondité eût existé sans aucune passion troublante ». — On aura remarqué, sans qu'il soit besoin d'y insister, tout ce qu'il y a d'humain et de divin, de simple et de grand, de vérité parfaite dans la conception de notre nature en son état d'intégrité, dans cette admirable réponse de saint Thomas. Et l'on peut entrevoir déjà, à la lumière d'un tel enseignement, ce que nous

aurons à dire plus tard des ravages exercés dans notre nature par le péché originel.

L'*ad quartum* donne une solution qui n'est plus celle que saint Thomas avait donnée dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 20, q. 1, art. 2, *ad 1um*. Il accordait là que, dans l'état d'innocence, l'union des sexes n'eût pas laissé intacte la virginité du corps, mais seulement la virginité de l'âme. Ici, il demande, semble-t-il, davantage. Il se réfère à « saint Augustin », qui « dit dans son quatorzième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXVI) que, dans l'état d'innocence, *le mari se fût uni à la femme sans porter aucune atteinte à son intégrité virginale. Ita enim potuit utero conjugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret* ». — Et sans doute, il peut paraître difficile, au point de vue naturel, d'expliquer une telle doctrine. Mais on ne peut pas ne pas admirer les deux saints Docteurs d'avoir conçu une telle perfection et une telle beauté pour notre nature humaine dans son état d'innocence.

Le genre humain se fût multiplié, dans l'état d'innocence, comme il se multiplie aujourd'hui, par voie de génération naturelle, supposant nécessairement l'union de l'homme et de la femme. Mais cette union aurait eu lieu, dans cet état, sans aucune des misères ou des imperfections, soit morales, soit physiques, dont elle est maintenant inséparable.

Après avoir traité de la génération ou de la procréation de l'enfant, dans l'état d'innocence, « nous devons maintenant considérer la condition de l'enfant une fois engendré : d'abord, en ce qui est du corps (q. 99); puis », en ce qui est de l'âme : « soit au point de vue de la justice (q. 100); soit au point de vue de la science (q. 101) ».

D'abord, de la condition de l'enfant au point de vue du corps. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIX.

DE LA CONDITION DE L'ENFANT, AU POINT DE VUE DU CORPS.

Cette question comprend deux articles :

1° Si, dans l'état d'innocence, les enfants, aussitôt après leurs naissance, eussent eu une vertu corporelle parfaite ?

2° Si tous fussent nés du sexe masculin ?

Article Premier.

Si, dans l'état d'innocence, les enfants, aussitôt après leur naissance, eussent eu une vertu corporelle parfaite ?

Nous comprendrons mieux le sens de cette question en lisant le texte même de l'article. — Trois objections veulent prouver que « les enfants, dans l'état d'innocence, aussitôt après leur naissance, auraient eu une vertu parfaite, à l'effet de mouvoir leurs membres » et qu'ils n'auraient pas été, comme ils sont maintenant, dans une sorte d'impuissance d'agir absolue. — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Baptême des petits enfants* (liv. I, ch. XXXVIII), que *cette faiblesse du corps* que nous voyons maintenant dans les enfants *correspond à l'infirmité de l'âme.* Puis donc que dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu l'infirmité de l'âme, la faiblesse du corps n'aurait pas existé non plus ». — La seconde objection observe que « certains animaux, dès qu'ils naissent, ont le pouvoir d'user de leurs membres. Or, l'homme est plus noble que tous les autres animaux. Par conséquent, il doit être encore plus naturel à l'homme de pouvoir user de ses membres aussitôt après sa naissance; et si maintenant il ne le peut pas, il semble bien

que c'est une peine du péché ». — La troisième objection remarque que « le fait de ne pouvoir pas atteindre l'objet de son désir est une cause d'affliction. Or, si les enfants n'eussent pas eu la facilité de mouvoir leurs membres, il serait arrivé fréquemment qu'ils n'auraient pas pu atteindre des objets agréables qui leur eussent été offerts. Il s'ensuit que c'eût été pour eux une cause d'affliction; et ceci ne pouvait être avant le péché. Donc les enfants, dans l'état d'innocence, n'eussent pas été ». comme ils le sont maintenant, « dans l'impuissance de mouvoir leurs membres. — La quatrième objection dit que « le défaut de la vieillesse paraît correspondre au défaut de l'enfance. Or, dans l'état d'innocence, le défaut de la vieillesse n'aurait pas existé. Donc, le défaut de l'enfance n'aurait pas existé non plus ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce fait que « tout être engendré est imparfait avant d'être parfait. Or, les enfants, dans l'état d'innocence, eussent été produits par voie de génération. Donc ils eussent été, au début, imparfaits dans leur corps, soit comme quantité, soit comme puissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler une règle de raison et de foi qu'on ne saurait trop souligner. « Les choses qui sont au-dessus de la nature, dit-il, nous ne les tenons que par la foi. D'autre part, c'est à l'autorité » ou au témoignage, « que nous devons tout ce que nous croyons. Il s'ensuit que toutes les fois que nous devons porter un jugement, c'est d'après la nature des choses que nous devons procéder, sauf le cas où il s'agit de choses communiquées par voie d'autorité divine et qui sont au-dessus de la nature ». — Après avoir posé cette règle si sage, saint Thomas poursuit : « Or, il est manifeste que c'est une chose naturelle, conforme aux principes mêmes de la nature humaine, que les enfants, quand ils viennent de naître, n'ont pas assez de force pour mouvoir leurs membres », de façon, par exemple, à user de leurs pieds pour marcher et de leurs mains pour agir, comme l'explique saint Thomas lui-même dans les *Questions disputées, de la Vérité*. q. 18, art. 8. « L'homme, en effet, a naturellement son cerveau plus grand, étant données les proportions de son corps, que ne l'est le cerveau des autres animaux. Il est donc naturel qu'en raison

de l'humidité du cerveau, les enfants aient leurs nerfs, qui sont nécessaires au mouvement, inaptes à mouvoir les membres du corps. — D'autre part, il ne peut faire doute pour aucun catholique qu'il ne soit possible à la vertu divine de faire que les enfants qui viennent de naître aient le pouvoir parfait de mouvoir leurs membres ». Si donc l'Écriture sainte nous donne à ce sujet quelque renseignement, nous devrons nous y tenir, dans la mesure même où ce renseignement modifiera, en le complétant, ce que la considération de la nature pouvait nous apprendre. « Or, il est certain, par l'autorité de l'Écriture (*Ecclésiaste*, ch. VII, v. 30), que *Dieu*, au début, *fit l'homme droit* [Cf. sur ce texte, q. 95, art. 1]; laquelle rectitude consistait, d'après saint Augustin, dans la parfaite subordination du corps à l'âme. De même donc que dans le premier état il ne pouvait y avoir, dans les membres de l'homme, rien qui répugnât à sa volonté ordonnée, de même les membres de l'homme ne pouvaient être en défaut par rapport à cette volonté. D'autre part, la volonté ordonnée dans l'homme est celle qui se porte aux actes qui lui conviennent; et, parce que ce ne sont pas les mêmes actes qui conviennent à l'homme selon ses divers âges, nous devrons dire que les enfants, aussitôt après leur naissance, n'eussent point eu », dans l'état d'innocence, « le pouvoir suffisant de mouvoir leurs membres par rapport à n'importe quels actes, mais seulement par rapport aux actes qui conviennent à l'enfance, comme par exemple de sucer les mamelles et autres choses de ce genre ».

L'*ad primum* explique cette fin d'article, en disant que « saint Augustin », dans le texte cité par l'objection, « parle de la faiblesse qui se voit maintenant dans les petits enfants, même par rapport aux actes qui sont les leurs; comme il ressort des paroles qui précèdent, où il dit que *même si les mamelles sont à leur portée, ils sont plus aptes à souffrir la faim en pleurant, qu'ils ne le sont à prendre leur nourriture* ».

L'*ad secundum* répond que « s'il est certains animaux qui, à peine nés, aient l'usage de leurs membres, cela ne tient pas à leur excellence, puisqu'il se trouve des animaux plus parfaits qui ne l'ont pas; mais c'est en raison de leur cerveau moins humide; et parce que les actes propres à ces sortes d'animaux

sont des actes imparfaits qui ne requièrent qu'une vertu d'ordre inférieur ». La perfection dont parle ici saint Thomas ne se dit pas en raison du plus ou moins d'aptitude au mouvement local, mais en raison de la complexion et de l'organisme plus ou moins délicat et plus ou moins apte aux opérations des divers sens, ainsi qu'il le dit lui-même dans son commentaire sur les *Sentences*, livre II, dist. 20, q. 2, art. 1, *ad 5um*; et dans les questions de *la Vérité*, q. 18, art. 8, *ad 6um*.

L'*ad tertium* dit que « l'objection se trouve résolue par ce qui a été dit au corps de l'article », qu'ils auraient eu la facilité de se mouvoir à prendre leur nourriture. — « On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, qu'ils n'auraient rien désiré qu'autant que, selon une volonté ordonnée, les choses pouvaient convenir à leur état ».

L'*ad quartum* n'accepte pas la parité que voulait faire l'objection. « L'homme », en effet, « dans l'état d'innocence, eût été engendré, mais il n'eût pas connu la corruption. Et voilà pourquoi, dans cet état, il aurait pu y avoir » les impuissances ou les imperfections et « les défauts de l'enfance, qui sont la suite de la génération, mais non les défauts de la vieillesse, qui sont le prélude de la corruption » et de la mort.

L'enfant, dans l'état d'innocence, eût été, au point de vue corporel, dans un certain état d'infirmité et de faiblesse, mais qui aurait exclu toute souffrance et même toute imperfection relative à cet état. Par rapport au développement parfait du corps humain, ou même par rapport au développement plus grand qu'il devait successivement acquérir, l'enfant eût été imparfait ; mais il eût eu toute la perfection que comportait son état d'enfant appartenant à une race ornée des dons supérieurs de l'intégrité causée par la grâce de la justice originelle. — Cette perfection exigeait-elle que tous les enfants naquissent de sexe masculin ? — C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si, dans le premier état, des femmes fussent nées ?

Trois objections veulent prouver que « dans le premier état, des femmes ne seraient point nées » : les deux premières, parce que ce n'eût pas été possible ; la troisième, parce que ce n'eût pas été nécessaire. — La première dit qu' « au témoignage d'Aristote, dans le second livre de *la génération des animaux* », et nous avons déjà trouvé cette objection plus haut, q. 92, art. 1. « *la femme est un homme imparfait,* comme venue en trompant l'intention de la nature. Or, dans ce premier état, il n'y aurait rien eu qui ne fût conforme à la nature dans la génération humaine. Donc, les femmes ne fussent point nées ». — La seconde objection arguë dans le même sens. Elle dit que « tout agent produit un semblable à soi, à moins qu'il ne se trouve empêché dans son action ou par un défaut de vertu ou par une indisposition de la matière ; et c'est ainsi qu'un petit feu est dans l'impuissance de consumer du bois vert. Or, dans la génération, la vertu active appartient au mâle. Puis donc que dans l'état d'innocence il n'y aurait eu aucun défaut de vertu active du côté de l'homme, ni aucune indisposition de matière du côté de la femme, il semble bien que toujours c'eût été des garçons qui fussent nés ». — La troisième objection dit que « dans l'état d'innocence, la génération était ordonnée à la multiplication des hommes. Or, les hommes eussent pu suffisamment se multiplier par le premier homme et par la première femme, dès l'instant qu'ils devaient vivre toujours. Donc, il n'était point nécessaire que dans l'état d'innocence des femmes naquissent ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'œuvre même de Dieu au début. « La nature eût procédé dans la génération comme Dieu l'institua au début. Or, Dieu institua un homme et une femme dans la nature humaine, ainsi qu'il est marqué dans la *Genèse*, chap. I (v. 27) et chap. II (v. 22). Donc, même dans l'état d'innocence, il y aurait eu, à naître, des garçons et des filles ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare simplement que « dans l'état d'innocence, rien de ce qui touche au complément de la nature humaine n'eût fait défaut. Or, de même que la perfection de l'univers demande qu'il y ait des degrés divers parmi les êtres, de même, la diversité des sexes est pour la perfection de la nature humaine. Les deux sexes eussent donc été produits par voie de génération, dans l'état d'innocence ».

L'*ad primum* rappelle que « si la femme est dite *un homme imparfait* » et comme en dehors de l'intention de la nature, « c'est parce qu'elle est en dehors de l'intention de telle nature particulière, mais non en dehors de l'intention de la nature universelle, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 92, art. 1, *ad 1um*).

L'*ad secundum* fait observer que « la génération de la femme n'a pas seulement pour cause un défaut de la vertu active ou une indisposition de la matière, comme le dit l'objection. Parfois, elle provient d'une cause accidentelle extrinsèque. C'est ainsi qu'Aristote dit au livre *des Animaux* (*Histoire des animaux*, liv. VI, ch. XIX, n. 2) que *le vent du nord aide à la génération des mâles, tandis que le vent du midi favorise la génération des femelles*. Parfois aussi elle provient d'une imagination de l'âme, qui cause facilement une immutation dans le corps. Et » saint Thomas remarque qu' « il en aurait pu surtout être ainsi dans l'état d'innocence, alors que le corps était davantage soumis à l'âme; c'est-à-dire que selon la volonté des parents, le sexe de l'enfant eût été différent ».

L'*ad tertium* répond que « l'enfant engendré eût été vivant de la vie animale, dont c'est le propre non seulement de se nourrir, mais aussi d'engendrer. Il était donc à propos que tous fussent à même d'engendrer et non pas seulement les premiers parents. D'où il semble bien s'ensuivre qu'il y aurait eu, à naître, autant de filles que de garçons », — « la Providence veillant, comme le remarque saint Thomas dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 20, q. 1, art. 1, *ad 1um*, à ce que le nombre fût égal de part et d'autre, pour que chaque homme eût sa femme, *ut una unius esset* ».

La condition de l'enfant, dans l'état d'innocence, bien que plus parfaite, sans proportion, que la condition de l'enfant qui naît dans l'état présent de notre nature, n'eût pas exclu, au point de vue du corps, l'imperfection naturelle de l'âge, ni non plus la distinction des sexes. — Nous devons maintenant considérer la condition de l'enfant au point de vue de l'âme. D'abord, en ce qui est de la justice.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION C.

DE LA CONDITION DE L'ENFANT AU POINT DE VUE DE LA JUSTICE.

Cette question comprend deux articles :

1° Si les hommes fussent nés avec la justice ?
2° S'ils fussent nés confirmés dans la justice ?

Article Premier.

Si les hommes fussent nés avec la justice ?

Il s'agit ici de la justice originelle, entendue au sens de la grâce sanctifiante s'épanouissant en vertus et en dons et excluant toute cause de trouble moral dans l'être humain. — Trois objections veulent prouver que « les hommes ne fussent pas nés avec la justice ». — La première est une parole de « Hugues de Saint-Victor », qui « dit (dans son livre des *Sacrements,* liv. I, part. VI, ch. XXIV) que *le premier homme, avant son péché, eût engendré des enfants qui n'auraient pas eu le péché, mais qui n'eussent pas été cependant les héritiers de la justice de leur père* ». — La seconde objection dit que « la justice est due à la grâce, comme le marque saint Paul dans son Épître *aux Romains,* chapitre V (v. 16, 21). Or, la grâce ne se transmet pas, sans quoi elle serait naturelle; c'est Dieu seul qui la communique. Donc les enfants ne fussent pas nés avec la justice ». — La troisième objection remarque que « la justice est dans l'âme. Or, l'âme ne vient pas des parents. Donc la justice non plus n'eût pas été transmise des parents aux enfants ». — Ces objections, on le voit, sont du plus haut intérêt.

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Anselme », qui

« dit, dans son livre *de la Conception de la Vierge* (ch. x), que *en même temps que l'âme raisonnable, ils eussent reçu la justice, ceux que l'homme aurait engendrés, s'il n'avait pas péché* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par invoquer un principe d'ordre naturel, qui va lui permettre de solutionner la question présente. « Naturellement, dit-il, l'homme engendre un semblable à soi au point de vue spécifique », mais non pas au point de vue individuel. Pierre n'engendre pas Pierre ; mais Pierre, qui est homme, engendre un individu qui, distinct de Pierre, est cependant homme comme lui. « Il suit de là que tous les accidents qui sont le propre de la nature spécifique doivent nécessairement se retrouver dans les enfants comme dans les parents, à moins que l'opération de la nature ne soit en défaut, chose qui n'aurait pas eu lieu dans l'état d'innocence. Quant aux accidents individuels, il n'est pas nécessaire qu'ils se retrouvent dans les enfants comme dans les parents », surtout s'il s'agit de ce qui se trouve dans l'âme spirituelle qui n'est pas liée à un organe : et c'est ainsi que les perfections personnelles du père, soit au point de vue intellectuel, soit au point de vue moral, ne sont jamais transmises directement à l'enfant par voie de génération ; tout au plus pourra-t-il se trouver, dans l'enfant, une disposition à ces perfections, en raison de sa constitution ou de sa complexion organique, ainsi que l'observe saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 20, q. 2, art. 3. Si donc la justice originelle était d'ordre spécifique et non d'ordre individuel, en Adam, il s'ensuit qu'elle aurait été transmise aux enfants dans la génération. « Or », précisément, « la justice originelle, dans laquelle le premier homme fut créé, était un accident » ou une propriété « de la nature spécifique : non pas que cette propriété découlât des principes de l'espèce ; mais c'était un don communiqué par Dieu à toute la nature. On le voit par ceci, que les contraires appartiennent à un même genre : or, le péché originel, qui est le contraire de cette justice, est appelé le péché de la nature ; et c'est pour cela qu'il est transmis, par voie de génération, de père en fils. De même donc, les enfants eussent été semblables aux parents, quant au fait de la justice originelle ».

L'*ad primum* répond que « la parole de Hugues de Saint-Victor se doit entendre, non pas de l'habitus de la justice » ou de la grâce sanctifiante et des propriétés qui en découlaient, « mais de l'exécution des actes » ou de la manifestation de cette justice se traduisant en actes personnels : il est certain que les fruits de justice personnels au père n'eussent pas été communiqués, par voie de génération, à l'enfant.

L'*ad secundum* observe que « certains (Cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, 2e partie, q. 90, membre I, art. 1, 2) disent que les enfants ne fussent pas nés avec la justice de la grâce qui est le principe du mérite, mais avec la justice originelle. Mais, dit saint Thomas, parce que la racine de cette justice originelle dans la rectitude de laquelle l'homme a été créé, consiste dans la sujétion surnaturelle de la raison à Dieu, sujétion qui avait pour cause la grâce sanctifiante, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 95, art. 1), il est nécessaire de dire que, si les enfants fussent nés dans la justice originelle, ils seraient nés aussi avec la grâce, comme nous avons dit aussi plus haut (à l'endroit précité), au sujet du premier homme, qu'il avait été créé avec la grâce ». On remarquera, de nouveau, la netteté et la fermeté avec lesquelles saint Thomas prend ici position dans cette question si controversée jusqu'à lui, et au sujet de laquelle, tout en inclinant dans le sens qu'il devait revendiquer hautement plus tard, il se montrait encore si réservé dans son commentaire sur les *Sentences*. « Toutefois, remarque le saint Docteur, la grâce n'eût pas été, pour cela, naturelle », comme le supposait à tort l'objection. « C'est qu'en effet, elle n'eût pas été transmise par la vertu de la semence ; mais elle eût été conférée » immédiatement, par Dieu, « à l'homme, dès qu'il aurait eu l'âme raisonnable. C'est ainsi, d'ailleurs, qu'aussitôt que le corps est disposé, l'âme raisonnable est communiquée par Dieu, non qu'elle vienne par voie de transmission ».

« Et, par là, dit saint Thomas, la troisième objection se trouve résolue ».

La doctrine enseignée par saint Thomas, dans la réponse que nous venons de lire, a trouvé une confirmation éclatante dans le dogme de l'Immaculée-Conception de la Vierge Marie, tel qu'il

a été défini par l'Église. Nous savons, en effet, que c'est au moment même où l'âme raisonnable de la Vierge Marie a été créée par Dieu dans le corps qu'elle devait animer, que cette âme a été aussitôt revêtue et ornée de la grâce sanctifiante, dont elle aurait dû être privée en raison de son origine. Et de même que la privation de cette grâce eût constitué, pour Marie, la raison même de péché originel, de même, par voie d'opposition, la collation de la grâce a constitué, pour elle, quant à cet effet essentiel, la raison de justice originelle. Si bien, qu'à la manière dont la Vierge Marie a été conçue sans péché, c'est-à-dire avec la grâce de la justice originelle, nous pouvons nous représenter très exactement comment les enfants eussent été conçus dans l'état de justice originelle. Or, c'est dans la grâce sanctifiante conférée immédiatement par Dieu à l'âme raisonnable, au moment même où cette âme était créée dans le corps devant être informé par elle, que Marie a été conçue. Donc, c'eût été également dans cette même grâce que les enfants auraient été conçus dans l'état d'origine. Ces deux points de doctrine s'éclairent l'un l'autre d'une lumière très vive. L'exposé fait ici par saint Thomas de ce qu'eût été la conception de l'enfant, au point de vue de la grâce sanctifiante, dans l'état de justice originelle, est la description même de la conception de Marie telle qu'elle a été définie par l'Église; et, d'autre part, cette définition de l'Église confirme indirectement, mais de façon très certaine, l'enseignement donné ici par le saint Docteur.

Les enfants seraient nés avec la grâce sanctifiante, dans l'état de justice originelle. — Mais auraient-ils aussi été confirmés dans la grâce en naissant? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si les enfants, dans l'état d'innocence, fussent nés confirmés dans la justice ?

Quatre objections veulent prouver que « les enfants, dans l'état d'innocence, fussent nés confirmés dans la justice ». — La pre-

mière est un texte de « saint Grégoire, au quatrième livre des *Morales* » (ch. XXXI, ou XXVIII, ou XXXVI), qui « dit, sur ce passage de *Job* (ch. III, v. 13) : *Je me reposerais dans mon sommeil*, etc. : *si notre premier père n'eût pas été corrumpu par la souillure du péché, il n'eût jamais engendré des fils de la géhenne ; mais ceux-là seuls fussent nés de lui, élus, qui doivent maintenant être sauvés par le Rédempteur*. Donc, tous fussent nés confirmés dans la justice ». — La seconde objection est un texte de « saint Anselme », qui « dit, dans le livre : *Pourquoi le Dieu-Homme?* (liv. I, ch. XVIII), que *si les premiers parents eussent vécu en telle manière que tentés ils n'eussent point péché, ils eussent été confirmés avec toute leur race, de façon à ne pouvoir plus pécher dans la suite*. Donc, les enfants fussent nés confirmés dans la justice ». — La troisième objection remarque que « le bien est plus puissant que le mal. Or, du péché du premier homme est résultée, en tous ceux qui naissent de lui, la nécessité de pécher. Donc, si le premier homme eût persévéré dans la justice, la nécessité de garder cette même justice fût dérivée en ses descendants ». — La quatrième objection rappelle que « les anges qui s'attachèrent à Dieu, tandis que les autres péchaient, furent confirmés dans le bien de manière à ne pouvoir plus pécher dans la suite. Pareillement, semble-t-il, si l'homme eût résisté à la tentation, il eût été confirmé dans le bien ; et, parce qu'il eût engendré ses enfants semblables à lui, il s'ensuit que ses enfants fussent nés confirmés dans la justice ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Augustin », qui « dit, au quatorzième livre de *la Cité de Dieu* (ch. X) . *La société humaine dans son universalité eût été parfaitement heureuse, si, ni eux, à savoir les premiers parents, n'eussent transmis le mal à leurs descendants, ni personne, parmi ces derniers, n'eût commis l'iniquité encourant la damnation*. Par où il est donné à entendre que, même si les premiers hommes n'eussent point péché, quelques-uns, parmi leurs descendants, auraient pu commettre l'iniquité. Donc les enfants ne fussent point nés confirmés dans la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il ne paraît pas possible que les enfants, dans l'état d'innocence, fussent nés

confirmés dans la justice ». Cette question était fort agitée du temps de saint Thomas. Toutefois, le saint Docteur montra, dès le début, une répugnance qui alla toujours croissant, pour le sentiment qui s'autorisait des textes de saint Anselme et de saint Grégoire cités dans les objections. Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 20, q. 2, art. 3, *ad 5um*, saint Thomas disait déjà du sentiment qu'il expose ici : *probabile videtur*, *il semble probable*. Au *quodlibet V*, q. 5, art. 1, il disait de l'opinion contraire : *non videtur esse vera*, *elle ne semble pas être vraie*. Dans les questions disputées *du Mal*, q. 5, art. 4, *ad 8um*, après avoir cité cette même opinion, il disait : *hoc credo esse falsum*, *je crois que cela est faux*. Ici, nous venons de l'entendre, il déclare que *cela ne paraît pas possible : non videtur possibile*. Et la preuve qu'il en apporte, dans cet article de la *Somme*, bien qu'elle eût été touchée indirectement ailleurs, ne se trouve qu'ici avec la netteté que nous allons voir. « Il est manifeste, en effet, prouve le saint Docteur, que les enfants, au moment de leur naissance et en vertu de cette naissance, n'auraient pas eu plus de perfection que n'en avaient leurs parents qui les engendraient. Or, les parents, tant qu'ils eussent été dans l'état d'engendrer, n'auraient pas été confirmés dans la justice. C'est qu'en effet si la créature raisonnable est confirmée dans la justice », de soi et en vertu de son état, « c'est parce qu'elle est rendue bienheureuse par la claire vision de Dieu; car elle ne peut pas ne pas s'attacher à Dieu vu face à face, puisqu'Il est Lui-même l'essence de la bonté », ou la raison de bien réalisée dans toute sa plénitude, « dont nul ne peut se détourner, attendu que rien n'est désiré et aimé que sous la raison de bien. Et je dis ceci », fait observer saint Thomas, savoir : que la créature raisonnable n'est confirmée dans la justice que lorsqu'elle voit Dieu face à face dans l'état de la béatitude, en parlant « selon la loi commune; car par un privilège spécial il pourrait en être autrement, comme nous le croyons de la Vierge, Mère de Dieu »; mais alors, ce ne serait pas en vertu de son état et de soi, que la créature raisonnable serait confirmée dans la justice et ne pourrait pas pécher; ce serait en vertu d'une action particulière de la Providence de Dieu veillant sur elle pour

qu'en fait elle ne pèche jamais. Donc, l'état des hommes, tant qu'ils eussent vécu sur cette terre, non encore totalement spiritualisés, n'aurait pas comporté, de soi, la confirmation dans la justice. « Mais aussitôt qu'Adam fût parvenu à cette béatitude où il aurait vu Dieu par son essence, il eût été rendu spirituel et d'esprit et de corps, et la vie animale eût pris fin, dans laquelle seule la génération se fût produite. Il s'ensuit manifestement », conclut sans hésiter saint Thomas, « que les enfants ne fussent point nés confirmés dans la justice ».

L'*ad primum* répond que « si Adam n'avait pas péché, il n'aurait pas engendré des fils de la géhenne, en ce sens que ses fils n'eussent point contracté de lui », comme ils le font maintenant, « le péché qui est la cause de la géhenne. Ils eussent pu cependant devenir enfants de la géhenne par leur libre arbitre, en péchant » : il n'y aurait pas eu de péché d'origine; mais le péché personnel fût demeuré possible. « Ou si, en fait, ils n'étaient pas devenus fils de la géhenne par le péché, ce n'eût pas été parce qu'ils auraient été confirmés dans la justice », en vertu de leur état, « mais en raison de la Providence divine qui les aurait maintenus à l'abri du péché ». Saint Thomas fait cette dernière concession, à cause de l'autorité de saint Grégoire, bien qu'il reconnaisse ailleurs (*Quodlibet V*, q. 5, art. 1), qu'il n'y a aucune nécessité de dire qu'il n'y aurait eu, à naître, dans l'état d'innocence, que des prédestinés.

L'*ad secundum* fait observer que « saint Anselme ne donne pas son sentiment d'une manière absolue, mais sous forme d'opinion ; et c'est ce qu'on voit par le mode même dont il s'exprime, quand il dit : *Il semble que s'ils eussent vécu*, etc. »

L'*ad tertium* déclare que « cette raison ne prouve pas, bien que saint Anselme semble s'être laissé mouvoir par elle, comme il ressort de ses paroles. Le péché des premiers parents, en effet, ne constitue pas pour leurs descendants une nécessité telle de pécher qu'ils ne puissent pas revenir à la justice, chose qui ne se trouve que dans les damnés. Et pareillement, ils n'eussent pas transmis à leurs descendants une telle nécessité de non pécher, que leurs enfants n'eussent absolument pas pu pécher, chose qui ne se trouve que dans les bienheureux ».

L'*ad quartum* dit qu' « il n'en est pas de l'homme comme de l'ange. Car l'homme a son libre arbitre qui peut changer soit avant qu'il ait fait un choix, soit après qu'il l'a fait ; ce qui n'est pas vrai de l'ange, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'agissait des anges » (q. 64, art. 2).

Nous savons ce qu'il en eût été des enfants, dans l'état d'innocence, au point de vue de la justice : qu'ils seraient nés dans la justice originelle, impliquant la grâce sanctifiante ; mais qu'ils ne seraient point nés confirmés dans cette justice, ou dans l'impossibilité absolue de perdre la grâce. — Nous devons maintenant considérer ce qu'il en eût été de ces mêmes enfants, au point de vue de la science.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CI.

DE LA CONDITION DE L'ENFANT AU POINT DE VUE DE LA SCIENCE.

Cette question comprend deux articles :

1° Si les enfants fussent nés parfaits en science ?
2° Si, aussitôt après leur naissance, ils auraient eu l'usage de la raison ?

Le premier de ces deux articles considère la science, plutôt selon qu'elle implique la raison de connaissance habituelle ; le second, traite de l'acte même de la raison.

Article Premier.

Si, dans l'état d'innocence, les enfants fussent nés parfaits en science ?

Trois objections veulent prouver que « dans l'état d'innocence, les enfants seraient nés parfaits en science ». — La première dit qu' « Adam aurait engendré des enfants qui eussent été ce qu'il était lui-même. Or, Adam fut parfait en science, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 94, art. 3). Donc les enfants fussent nés parfaits en science ». — La seconde objection remarque que « l'ignorance a été causée par le péché, ainsi que le dit » le vénérable « Bède [Cf. 1ª-2ªᵉ, q. 85, art. 3]. « Or, l'ignorance est la privation de la science. Donc, avant le péché, les enfants nouveau-nés auraient eu une science parfaite ». — La troisième objection s'appuie sur la doctrine exposée à la question précédente. Nous avons dit, en effet, que « les enfants nouveau-nés auraient eu la justice. Or, la justice requiert la science dont le propre est

de diriger les actions. Donc les enfants auraient eu aussi la science ».

L'argument *sed contra* rappelle que « notre âme, par nature, *est comme une tablette vide où rien encore n'a été écrit*, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 11 ; de S. Th., leç. 9). Or, la nature de l'âme est maintenant ce qu'elle était alors. Donc les âmes des enfants, au commencement, n'eussent pas eu la science ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler de nouveau la règle si sage que nous soulignions dans une des questions précédentes. « Ainsi qu'il a été dit (q. 99, art. 1), quand il s'agit de choses qui dépassent la nature, on ne les croit que parce que l'autorité divine les révèle ; par suite, où ne se trouve pas le témoignage de cette autorité, nous devons suivre la condition de la nature. Or, il est naturel à l'homme d'acquérir la science par la voie des sens, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 2 ; q. 84, art. 7) ; c'est même pour cela que l'âme est unie au corps, parce qu'elle a besoin de lui pour sa propre opération ; ce qui ne serait pas, si, tout de suite, dès le début, elle avait ses connaissances, sans avoir besoin de les acquérir à l'aide des facultés sensibles. Par conséquent, il faut dire que les enfants, dans l'état d'innocence, ne fussent pas nés parfaits en science, mais qu'ils auraient acquis cette science selon le progrès de l'âge, sans difficulté, soit par eux-mêmes, soit en la recevant des autres ». Dans les *Questions disputées. de la Vérité*, q. 18, art. 7, saint Thomas fait remarquer expressément que, sauf le cas d'une révélation positive, on ne peut admettre un sentiment contraire à celui qu'il vient d'exposer ici, que si l'on est platonicien. « Les platoniciens, en effet, admettaient que l'âme vient au corps, remplie de toutes les sciences ; seulement, opprimée par la nuée du corps, elle est empêchée d'user librement de la science qu'elle a, si ce n'est en ce qui touche aux principes universels ; et, parce que, peu à peu, par l'exercice de l'étude et l'usage des sens, ces obstacles sont enlevés, elle reprend le libre usage de sa science, en telle sorte qu'apprendre, d'après eux, n'est que se souvenir. Si cette opinion était vraie, il faudrait dire que les enfants, dans l'état d'innocence, auraient eu, aussitôt nés, la

science de toutes choses ; car, dans cet état, le corps était totalement soumis à l'âme et ne pouvait en rien entraver son action. — Mais, dit saint Thomas, parce que cette opinion paraît procéder d'une identification de nature entre l'âme et l'ange, affirmant que l'âme a été créée pleine de toute science, comme les intelligences pures, d'où il suit que pour les platoniciens, nos âmes ont existé avant d'être unies aux corps, et doivent, après qu'elles en sont séparées, retourner aux étoiles avec les intelligences, toutes choses qui ne s'accordent pas avec la vérité catholique, à cause de cela, d'autres disent, suivant l'opinion d'Aristote, que notre âme, au début, est comme une tablette où rien n'est encore écrit, et qu'elle acquiert la science dans la suite, par la voie des sens et à la lumière de l'intellect agent » ; doctrine qui exclut, pour les enfants nouvellement nés, même dans l'état d'innocence, à les considérer du seul point de vue naturel, l'existence d'une science déjà réalisée et parfaite.

L'*ad primum* fait remarquer que « d'être parfait en science, fut une qualité accidentelle entièrement personnelle au premier homme, en tant qu'il était constitué le père et l'éducateur de tout le genre humain. Aussi bien, n'eût-il pas, sur ce point, engendré des enfants à lui semblables ; mais seulement, quant aux propriétés naturelles, ou d'ordre gratuit mais qui étaient pour toute la nature ».

L'*ad secundum* dit que « l'ignorance est la privation de la science que quelqu'un est tenu d'avoir à tel moment déterminé ; chose qui ne se fût pas appliquée aux enfants nouvellement nés ; car ils auraient eu la science qui leur était due pour cet âge. Il n'y aurait donc pas eu », à proprement parler, « d'ignorance en eux ; mais seulement la non-connaissance de certaines choses ; et ceci se trouve même dans les saints anges, comme le dit saint Denys, au septième chapitre de *la Hiérarchie céleste* ».

L'*ad tertium* déclare que « les enfants auraient eu une science suffisante pour les diriger dans les œuvres de la justice où les hommes sont dirigés par les principes universels du droit. Les enfants auraient eu cette science bien plus pleinement que nous ne l'avons maintenant ; et, de même, pour tous les autres principes universels ». Ces principes universels, qui sont la source

première de toutes nos connaissances, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique, les enfants, dans l'état d'innocence, dès qu'ils eussent fait acte de raison, les auraient connus d'une manière parfaite, sans défaillance possible, et en auraient vu la portée bien mieux que nous ne la voyons nous-mêmes.

Mais, tout de suite, la question se pose : Quand donc les enfants auraient-ils fait acte de raison ? Eusse été immédiatement après leur naissance ?

C'est ce que nous devons maintenant considérer.

Article II.

Si les enfants, aussitôt nés, eussent eu l'usage parfait de la raison ?

Deux objections veulent prouver que « les enfants, aussitôt nés, auraient eu l'usage parfait de la raison ». — La première observe que « si maintenant les enfants n'ont pas l'usage parfait de la raison, c'est parce que l'âme est alourdie par le corps. Or, cela n'eût pas été dans l'état d'innocence; car, selon qu'il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. IX (v. 15), c'est le corps qui se corrompt qui alourdit l'âme. Par conséquent, avant le péché et avant la corruption qui en est la suite, les enfants, aussitôt nés, auraient eu l'usage parfait de la raison ». — La seconde objection remarque que « parmi les autres animaux, il en est qui aussitôt nés ont l'usage de l'instinct naturel, comme, par exemple, l'agneau qui fuit dès qu'il voit le loup. Combien plus donc, les hommes, dans l'état d'innocence, auraient eu, aussitôt nés, l'usage parfait de la raison ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à ce fait d'expérience que « la nature va de l'imparfait au parfait en tous les êtres qui sont produits par voie de génération. Il s'ensuit que les enfants n'auraient pas eu, tout de suite, au commencement, l'usage parfait de la raison ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à sa doctrine de

la connaissance. « Ainsi qu'il a été dit plus haut, rappelle-t-il (q. 84, art. 7), l'usage de la raison dépend, d'une certaine manière, de l'usage des facultés sensibles ; aussi bien, quand le sens est lié et que les facultés sensibles intérieures se trouvent empêchées d'agir, l'homme n'a pas l'usage parfait de la raison, comme on le voit en ceux qui dorment et dans les phrénétiques. D'autre part, les facultés sensibles sont des facultés qui appartiennent à des organes corporels. Par conséquent, si leurs organes sont incapables d'agir, il est de toute nécessité que leurs actes ne puissent se produire, ni, par suite, l'usage de la raison. Or, dans les enfants, cet empêchement existe, pour ces sortes de facultés, en raison du cerveau qui est trop humide. C'est pour cela que les enfants n'ont pas l'usage parfait de la raison, pas plus que celui des autres membres. Il s'ensuit que les enfants, dans l'état d'innocence, n'auraient pas eu l'usage parfait de la raison, comme ils l'auraient eu dans l'âge parfait. Toutefois, ils l'auraient eu d'une manière plus parfaite qu'ils ne l'ont maintenant, relativement à ce qui était de leur âge, comme il a été dit au sujet de l'usage des membres » (q. 99, art. 1).

L'*ad primum* répond que « l'alourdissement qui provient du corps qui se corrompt, empêche l'usage de la raison, même par rapport aux choses qui conviennent à l'homme selon ses divers âges » ; et ceci n'aurait pas eu lieu dans l'état d'innocence.

L'*ad secundum* dit que « même les autres animaux n'ont pas, au début, l'usage de l'instinct naturel, d'une manière aussi parfaite que dans la suite. C'est ainsi que nous voyons les oiseaux enseigner leurs petits à voler ; et la même chose se voit dans les autres genres d'animaux » : il y a comme une formation qui est due à l'expérience ou à l'action des parents. Combien plus doit-il en être ainsi pour l'homme ; alors surtout que « pour l'homme se trouve encore un empêchement spécial dû à l'humidité de son cerveau, ainsi qu'il a été dit ».

Dans *les Questions disputées, de la Vérité,* q. 18, art. 8, saint Thomas se pose une objection et donne une réponse que nous voulons reproduire ici, parce qu'elles sont d'une portée générale pour la doctrine de la connaissance humaine. — L'objection troisième de cet article disait : « Si l'on prétend que

l'usage parfait de la raison était empêché dans l'état d'innocence, à cause de l'imperfection du corps, parce que l'intelligence recevait des facultés sensibles, l'argument ne vaut pas. Car l'intelligence est supérieure à toute faculté d'ordre sensible ; et il semble qu'il n'est pas dans l'ordre que le supérieur reçoive de l'inférieur. Puis donc que dans l'état d'innocence il n'y avait rien qui ne fût dans l'ordre, il semble bien que l'intelligence n'avait pas à recevoir des sens ». — Saint Thomas donne une double réponse. — Il distingue d'abord, dans l'espèce intelligible qui actue notre entendement réceptif, un double élément : l'élément formel et l'élément matériel. « Ce qu'il y a de formel dans l'espèce intelligible, et qui fait qu'elle est intelligible en acte, lui vient de l'intellect agent qui est une puissance supérieure à l'intellect possible » ou entendement réceptif ; « bien que ce qu'il y a de matériel en elle soit abstrait des images » venues des sens. « Et voilà pourquoi il est plus vrai de dire que l'intellect possible reçoit de ce qui lui est supérieur et non de ce qui lui est inférieur, ce qui vient d'en bas ne pouvant être reçu par l'intellect possible qu'autant qu'il a reçu lui-même de l'intellect agent la forme intelligible ». — Que si l'on veut garder que l'intellect possible reçoit des facultés sensibles, « on peut dire aussi que les facultés inférieures sont supérieures d'une certaine manière, surtout en ce qui est de la vertu d'agir et de causer, parce qu'elles sont plus rapprochées des choses extérieures qui sont la cause et la mesure de notre connaissance ; et de là vient que ce n'est pas le sens tout seul, mais le sens informé par l'espèce ou la similitude de la chose sensible qui fournit à l'imagination et celle-ci à l'intelligence ». — On aura remarqué, dans cette réponse, l'affirmation expresse et particulièrement nette de *la supériorité de l'intellect agent, foyer de toute lumière intellectuelle en nous, sur l'entendement réceptif*, faculté élicitive des actes intellectuels ; et de *la supériorité des facultés sensibles, en ce qui est de l'objectivité de nos connaissances et de leur certitude, parce que ces facultés sont plus rapprochées des réalités extérieures, cause et mesure de toutes nos connaissances.* Ces deux déclarations de saint Thomas confirment et complètent tout ce que nous avions eu l'occasion de dire et de souligner tant de

fois, à la suite du saint Docteur, dans notre précédent volume, sur notre mode de connaître.

Après avoir parlé de la production du premier homme (q. 90-92), de la fin de cette production (q. 93), et de l'état ou de la condition de l'homme ainsi produit par Dieu (q. 94-101), il ne nous reste plus, pour terminer ce traité du premier homme, qu'à dire un mot du lieu où il fut produit, ou du paradis terrestre.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CII.

DU LIEU DE L'HOMME, QUI EST LE PARADIS.

Nous lisons dans la *Genèse*, chap. II, v. 5-15 : *Aucune pousse des champs n'était encore sur la terre; aucune verdure du champ n'était encore sortie: car Iahveh Elohim n'avait pas fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait point l'homme pour travailler le sol. Et une vapeur s'éleva de la terre; et elle arrosa toute la face du sol. Et Iahveh Elohim forma l'homme, poussière du sol; et Il souffla en sa face un souffle de vie; et il fut, l'homme, à âme vivante. Et Iahveh Elohim planta un jardin dans Éden, à l'Orient; et Il plaça là l'homme qu'Il avait formé. Et Iahveh Elohim fit sortir du sol tout arbre beau à voir, et bon à manger; et l'arbre de vie, au milieu du jardin; et l'arbre de la science du bien et du mal. Et un fleuve sortait de l'Éden pour arroser le jardin; et de là il se divisait, et il était à quatre têtes. Le nom du premier était le Phison; c'est lui qui fait le tour de toute la terre d'Hévilath où vient l'or; et l'or de cette terre est bon; c'est là que se trouve le bdellion et la pierre d'onyx. Et le nom du second fleuve : Géhon; celui-là fait le tour de toute la terre de Coush. Et le nom du troisième fleuve : Tigre; celui-là va devant Assur. Et le quatrième fleuve, celui-là : l'Euphrate. — Et Iahveh Elohim prit l'homme; et Il le plaça dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaillât et qu'il le gardât* ».

C'est à l'occasion de ce récit, que saint Thomas établit la question présente.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le Paradis est un lieu corporel ?
2° Si le Paradis était le lieu apte à l'habitation des hommes ?
3° A quelle fin l'homme fut placé dans le Paradis ?
4° Si l'homme devait être fait dans le Paradis ?

De ces quatre articles, le premier examine l'existence et la nature du paradis terrestre ; le second, sa raison d'être ; le troisième, pourquoi l'homme y fut placé ; le quatrième, quand il y fut placé. — D'abord, l'existence et la nature du paradis terrestre.

Article Premier.

Si le Paradis est un lieu corporel ?

Cinq objections veulent prouver que « le Paradis » dont il s'agit dans la *Genèse*, « n'est pas un lieu corporel ». — La première arguë d'un mot du vénérable « Bède » (le mot est de Strabon, dans la glose sur la *Genèse*, ch. II, ℣. 8), qui « dit que *le Paradis s'étend jusqu'au cercle de la lune*. Or, il n'est pas de lieu terrestre qui soit tel : d'abord, parce que c'est contre la nature de la terre », en se plaçant dans l'opinion des anciens sur les quatre éléments et leur lieu respectif, « d'être si élevée ; et ensuite, parce que sous l'orbe de la lune se trouve la région du feu qui consumerait la terre. Donc le Paradis n'est pas un lieu corporel ». — La seconde objection fait observer que « l'Écriture mentionne quatre fleuves qui avaient leur source dans le Paradis, comme on le voit dans la *Genèse*, II (v. 10 et suiv.). Or, ces fleuves qui sont nommés là, ont ailleurs leur source, comme il est manifeste, et comme on le voit même par Aristote, au livre *des Météores* (liv. I, ch. XIII ; de S. Th., leç. 16[1]). Donc, le Paradis n'est pas un lieu corporel ». — La troisième objection dit

1. Aristote, en ce passage, traite des mutations qui se produisent dans le cours ou l'orientation des fleuves ; il ne parle pas expressément des fleuves mentionnés dans la *Genèse*, à moins qu'on n'identifie le second de ces fleuves avec le Nil, qui arrose la terre d'Éthiopie ou de Kousch.

qu' « il en est qui ont parcouru avec le plus grand soin tous les lieux de la terre habitable, et qui cependant ne font aucune mention du Paradis. Donc il semble bien que ce n'est pas un lieu corporel ». — La quatrième objection rappelle que « dans le Paradis était placé l'arbre de vie. Or, l'arbre de vie est quelque chose de spirituel. Il est dit, en effet, de la Sagesse, dans le livre *des Proverbes*, chap. III (v. 18), qu'*elle est l'arbre de vie pour ceux qui l'atteignent*. Donc le Paradis aussi n'est pas un lieu corporel, mais un lieu spirituel ». — La cinquième objection remarque que « si le Paradis est un lieu corporel, il faut que les arbres du Paradis soient aussi quelque chose de corporel. Or, il ne semble pas qu'il en soit ainsi; car les arbres corporels ont été produits le troisième jour, et la plantation des arbres du Paradis est marquée au second chapitre de la *Genèse*, après l'œuvre des six jours. Donc, le Paradis n'est pas un lieu corporel ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Augustin », qui « dit, au huitième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (chap. I): *Il y a, sur le Paradis, trois opinions principales : la première est celle de ceux qui ne veulent entendre le Paradis que dans un sens purement corporel; l'autre est celle de ceux qui ne veulent l'entendre que dans un sens purement spirituel; la troisième, celle de ceux qui l'entendent dans l'un et l'autre sens; et j'avoue que celle-ci me plaît* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère encore à saint Augustin, et il lui emprunte une formule dont il aura soin de souligner l'importance. « Comme le dit saint Augustin, au treizième livre de *la Cité de Dieu* (chap. XXI), *ce qui peut être dit d'une façon qui convienne, en entendant le Paradis au sens spirituel, nul ne doit empêcher de le dire; pourvu toutefois qu'on tienne que le récit des choses dont parle l'Écriture répond à la plus stricte vérité historique*. C'est qu'en effet, observe saint Thomas, les choses que l'Écriture dit du Paradis, sont proposées par mode de récit historique. Or, pour tout ce que l'Écriture nous livre de la sorte, la vérité de l'histoire doit être tenue comme le fondement, et c'est sur ce fondement qu'on peut édifier les inteprétations spirituelles. Le Paradis est donc, comme le dit saint Isidore au livre des *Étymologies* (liv. XIV, chap. III),

un lieu placé en Orient, dont le nom, traduit du grec en latin, signifie jardin. Et qu'il soit placé en Orient, dit saint Thomas, c'est à propos ; car », en raisonnant dans la conception du monde telle qu'on l'avait autrefois, « l'Orient est la droite du ciel, ainsi qu'on le voit par Aristote, au second livre *du Ciel et du Monde* (chap. II, n. 9 ; de S. Th., leç. 3) ; puis donc que la droite est plus noble que la gauche, il était à propos que le Paradis terrestre fût constitué par Dieu du côté de l'Orient. » — Cette raison de droite et de gauche, par rapport aux lieux corporels, était quelque chose de très relatif, même dans la conception ancienne du monde. Elle l'est plus encore aujourd'hui ; et nous ne pouvons plus y asseoir quelque argumentation plausible. D'ailleurs, la raison d'Orient elle-même est quelque chose de relatif ; ce qui est pour nous l'Orient, étant pour d'autres l'Occident. Nous devons donc retenir, pour la raison indiquée dans cet article et appuyée sur l'autorité de saint Augustin, que le Paradis dont parle la *Genèse* était un lieu corporel ; mais si nous voulions assigner une raison de son emplacement, nous ne pourrions plus revenir à l'explication tirée de l'ancienne conception du monde.

L'*ad primum* déclare que « la parole de Bède (nous avons dit qu'elle était de Strabon) ne serait pas vraie si on voulait l'entendre d'une façon matérielle et sensible. On peut toutefois l'interpréter en ce sens que le Paradis terrestre monte jusqu'au lieu du globe lunaire, non à titre de site, mais par mode de similitude ; car il s'y trouve *une douceur d'atmosphère que rien ne trouble*, comme le dit saint Isidore (à l'endroit cité) ; et, en cela, le Paradis est semblable aux corps célestes qui sont éloignés de toute contrariété. Et si l'on mentionne de préférence le globe lunaire, plutôt que les hautes sphères, c'est que le globe lunaire est le terme des corps célestes par rapport à nous ; il y a aussi que la lune est de tous les corps célestes celui qui a le plus d'affinité avec la terre, si bien qu'on y voit certaines taches sombres qui la font se rapprocher des corps opaques ». Cette explication était parfaite dans l'ancienne conception du monde ; aujourd'hui, elle ne s'applique plus. — Il était une autre explication de la parole de Strabon, que saint Thomas signale et rejette.

« D'aucuns disent que le Paradis atteignait jusqu'à l'orbe lunaire, en entendant cela de l'atmosphère où se forment les pluies, les vents et autres phénomènes de cette nature, pour cette raison que ces sortes d'évaporations demeurent plus particulièrement soumises à l'influence de la lune. — Mais », dit saint Thomas, « entendu ainsi, ce lieu n'eût plus été propice à l'habitation des hommes, soit en raison de l'intempérie qui y règne, soit parce qu'il n'eût pas été proportionné à la complexion et au tempérament des hommes, à qui il faut un air plus rapproché de la terre ». — Nous pouvons dire, aujourd'hui, qu'il n'y a pas à se préoccuper autrement de cette parole de Strabon.

L'*ad secundum* touche au point le plus délicat de cette question de l'édification du Paradis dont parle la *Genèse*. — Que ce Paradis ou ce jardin de l'Éden doive s'entendre, d'après la *Genèse*, d'un lieu matériel et terrestre, nous en avons la preuve dans la description minutieuse, faite par le texte sacré, des fleuves, qui, prenant leur source dans ce jardin, arrosaient les terres que la *Genèse* nomme et localise de façon très déterminée. C'est en s'appuyant sur ces données qu'un auteur, très au courant de la géographie orientale, croyait, dernièrement [Cf. *Le site de l'Éden*, par le R. P. Brosse, *Revue Thomiste*, 1895], pouvoir identifier le Paradis de la *Genèse* avec les régions qui avoisinent le Pamir, dans l'Afghanistan. Mais si les terres d'Havilah (Caboul) et de Kousch (Indou-Kousch) sembleraient s'identifier d'une manière assez plausible, il n'en est plus de même pour les fleuves, comme le remarquait, ici même, la seconde objection. On peut se demander où se trouvent aujourd'hui le Phison et le Géhon. Quant à l'Euphrate ou au Tigre, si on les retrouve, leur présence ne fait qu'accroître la difficulté; car ils ne semblent pas s'harmoniser avec les autres indications fournies par la *Genèse*; du moins si on les entend comme les veut entendre l'auteur dont nous parlons. On peut répondre, il est vrai, que depuis la sortie du Paradis terrestre, le sol a subi des modifications assez profondes pour que le cours de ces divers fleuves soit désormais difficile à identifier. Et c'est un peu la réponse que donne ici saint Thomas, en reproduisant un texte de saint Augustin.

« Comme le dit saint Augustin, au huitième livre du *Com-*

mentaire litteral de la Genèse (ch. VII), *il faut croire que le lieu du Paradis étant très éloigné de la connaissance des hommes, les fleuves, dont les sources nous sont connues, ont pénétré sous les terres et, après avoir parcouru des régions très variées, ont apparu en d'autres lieux. Car nul n'ignore que les eaux ont coutume d'agir ainsi* ». — Mais, pour garder un côté assez plausible, cette explication est-elle de tous points satisfaisante? Il semble bien que l'auteur sacré décrivait les choses comme elles étaient de son temps. Or, cet écrivain est ici Moyse. Et les lieux qu'il nomme n'ont été appelés des noms par lesquels il les désigne, qu'après le déluge. Si donc on voulait serrer le texte sacré d'aussi près que possible, il faudrait, semble-t-il, remonter aux sources du Tigre et de l'Euphrate, expressément nommés ou identifiés par l'auteur sacré lui-même. On arriverait ainsi sur les confins de l'Erzeroum et de l'Erivan, entre la mer Noire et la mer Caspienne. Là, en effet, se trouvent les sources de quatre fleuves, dont deux, le Tigre et l'Euphrate, descendent vers la Mésopotamie, et deux autres, l'Araxe et le Koura, vont se jeter dans la mer Caspienne. Il y a même cette particularité assez curieuse qu'au centre des terres arrosées par l'Araxe, se trouve la ville de Coucha dont la parenté avec le Coush de la *Genèse* ne semble pas difficile à établir. L'autre territoire arrosé par le Koura s'appelle aujourd'hui Tifflis, avec une ville de même nom. Faudrait-il voir dans ce nom de Tiflis, un certain rapport avec le Havilah de la Genèse? On sait, en effet, que les voyelles comptent assez peu pour la formation des noms dans les langues orientales. Quoi qu'il en soit, et même en admettant une certaine hésitation pour l'identification du quatrième fleuve (le Phison de la Genèse), il est déjà très remarquable de constater entre le Géhon et l'Araxe (que les Arabes appellent encore aujourd'hui *Gehun er Ras*) les ressemblances que nous venons de signaler. Cela permet de conclure, avec une probabilité fondée, que le Paradis terrestre ou jardin planté par Dieu dans l'Éden, à l'Orient, était sur les confins de l'Erzeroum et de l'Érivan, non loin de l'Arménie et du mont Ararat.

Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 17, q. 3, art. 2, saint Thomas plaçait le Paradis vers l'équateur, du côté

des sources du Nil, considéré par lui comme un des quatre fleuves marqués dans la *Genèse*. Et ceci nous explique l'hypothèse donnée par le saint Docteur, ici à l'*ad secundum* que nous venons de lire, et qu'il emprunte à saint Augustin. En admettant, en effet, que le Nil était, avec le Tigre et l'Euphrate, un des fleuves prenant leur source dans le Paradis terrestre, il devenait impossible de trouver, dans l'état actuel des choses, l'origine commune de ces divers fleuves. Mais la difficulté venait tout entière du mot *Éthiopie* par lequel la Vulgate a rendu le mot *Coush* qui est dans le texte hébreu. Et, sans doute, il y a eu des Couschites en Éthiopie; mais ceux-là mêmes sont venus de l'Asie centrale.

L'*ad tertium* admet la persistance du Paradis terrestre, qui durerait encore, et, semble-t-il, dans l'état même où Dieu l'avait d'abord constitué. Que si aucun explorateur ne l'a encore retrouvé, ce serait parce que « ce lieu est séparé des terres que nous habitons par certaines barrières de montagnes, ou de mers, ou de régions brûlantes, qu'il est impossible de traverser. Et c'est pour cela, ajoute saint Thomas, que les écrivains qui ont décrit les divers lieux n'en ont fait aucune mention ». Il est difficile d'invoquer aujourd'hui cette même raison; surtout si l'on place le Paradis terrestre du côté de l'Arménie, comme nous y invitent les indications de la *Genèse*.

L'*ad quartum* revendique nettement le caractère historique du récit biblique en ce qui est des arbres du Paradis. « L'arbre de vie », dans le récit de la *Genèse*, « est un certain arbre matériel, appelé de ce nom, parce que son fruit avait une vertu qui conservait la vie, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 97, art. 4). Toutefois, il était aussi un symbole dont la signification était spirituelle »; et, de ce chef, il pouvait symboliser la Sagesse dont parle le livre des *Proverbes*. — « De même, l'arbre de la science du bien et du mal fut un certain arbre matériel, appelé de ce nom, en raison de ce qui devait suivre; c'est, en effet, après avoir mangé de son fruit que l'homme connut, par une expérience douloureuse, la différence qu'il y avait entre le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance. Toutefois, dans un sens spirituel, il pouvait signifier le libre arbitre, comme d'aucuns le disent ».

L'*ad quintum* répond à la difficulté spéciale dont parlait l'objection cinquième et qui semblerait infirmer le sens historique revendiqué tout à l'heure pour les arbres du Paradis. Saint Thomas donne une double réponse. Il rappelle que, « d'après saint Augustin, les plantes n'ont pas été produites au troisième jour d'une façon actuelle, mais selon certaines raisons séminales », c'est-à-dire dans des germes plus ou moins lointains; « et c'est après les œuvres des six jours que furent produits d'une façon actuelle » ou dans leur être propre, « soit les arbres du Paradis, soit les autres arbres. — D'après les autres saints » Docteurs, « il faut dire que toutes les plantes ont été produites en acte », ou dans leur être propre, « au troisième jour; et pareillement aussi les arbres du Paradis. Quant à ce qui est dit de la plantation des arbres du Paradis après les œuvres des six jours, il faut l'entendre au sens d'une récapitulation » : l'auteur sacré redit, en l'appliquant au point précis dont il parle, une œuvre déjà comprise dans la mention générale qui avait été faite au récit précédent. « Aussi bien, remarque saint Thomas, notre texte porte : *le Seigneur Dieu avait planté un paradis de délices, dès le commencement* », au lieu de cet autre qui se lit dans l'hébreu : *le Seigneur Dieu planta un jardin dans l'Éden, à l'Orient.* — Le mot de *récapitulation* donné ici par saint Thomas pour expliquer ces premiers chapitres de la *Genèse* doit être retenu. Il se pourrait que là où certains critiques veulent voir des doublets ou des récits provenant de mains différentes, ce soit plutôt à une raison de méthode qu'il faille en appeler.

Le point de doctrine que vient d'établir saint Thomas dans ce premier article avait été nié par Origène. Pour lui, comme le déclare saint Thomas dans le Commentaire sur les *Sentences*, livre II, dist. 17, q. 3, art. 2, « le paradis n'était pas un lieu corporel, mais tout ce que l'Écriture disait à ce sujet devait s'entendre par mode d'allégorie en l'appliquant au paradis spirituel. Ce sentiment, ajoute le saint Docteur, était réprouvé comme une erreur par saint Épiphane, évêque de Chypre, dans une lettre que saint Jérôme a traduite » (lettre LX, ch. III). Dans son Commentaire sur *Daniel* (ch. X), saint Jérôme s'élevait en ter-

mes assez vifs contre ce même sentiment. « *Qu'elles se taisent donc*, écrivait-il, *les extravagances* (deliramenta) *de ceux qui, mettant des ombres et des images à la place de la vérité, s'évertuent de ruiner cette dernière, voulant ensevelir le paradis et les fleuves et les arbres sous leurs procédés allégoriques* ». Malgré cette réprobation si explicite de saint Jérôme, la thèse de l'allégorie avait été reprise de temps à autre, et aujourd'hui elle tendait à prévaloir dans certains milieux. La Commission biblique, dans ses réponses du 30 juin 1909, a demandé qu'on maintienne le sens historique et réel des trois premiers chapitres de la *Genèse*, et elle signale expressément ce qui a trait à l'état du premier homme dans le Paradis. — Ce Paradis, dont nous avons dit que c'était un lieu réel sur notre terre, était-il en parfaite harmonie avec sa fin, qui était l'habitation des hommes?

C'est ce que nous devons maintenant examiner,

Article II.

Si le Paradis était un lieu adapté à l'habitation des hommes?

Quatre objections veulent prouver que « le Paradis n'était pas un lieu apte à l'habitation des hommes ». — La première dit que « l'homme et l'ange sont également ordonnés à la béatitude. Or, l'ange, dès le commencement, a habité tout de suite le séjour des bienheureux, c'est-à-dire le ciel empyrée. Donc, c'est là aussi que l'homme aurait dû être placé pour qu'il y habite ». — La seconde objection remarque que « si un lieu est dû à l'homme, ce ne peut être qu'en raison de son âme ou en raison de son corps. Si c'est en raison de son ame, il lui faudra, comme séjour, le ciel, qui semble être le lieu naturel de l'âme, ainsi qu'on le voit par le désir naturel que tout le monde en a », à prendre le ciel comme synonyme de séjour du bonheur. « Quant au lieu qui est dû à l'homme en raison du corps, il est le même que celui des autres animaux. Par conséquent, le Paradis » terrestre « n'était, en aucune manière, le lieu qu'il fallait pour l'habitation des hommes ». — La troisième objection argumente

en supposant que le Paradis terrestre existe toujours. « Un lieu où personne n'habite paraît tout à fait inutile. Or, après le péché, le Paradis n'est plus habité par les hommes. Donc, s'il était apte à être habité, il semble que Dieu l'eût fait inutilement ». — La quatrième objection arguë de l'endroit même où l'on disait que se trouvait le Paradis et qui était la région de l'équateur. « L'homme, étant d'une complexion tempérée, doit avoir pour séjour un lieu également tempéré. Or, le lieu du Paradis n'est pas cela. On dit, en effet, qu'il se trouve sous le cercle équinoxial, où il semble que règnent les chaleurs les plus fortes, puisque deux fois l'an le soleil passe sur la tête de ceux qui habitent là. Donc, le Paradis n'était pas le lieu qui pût convenir à l'habitation des hommes ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Jean Damascène » (dans son livre de *La Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XI), qui « dit que *le Paradis est une région divine et le digne séjour de celui qui avait été fait à l'image de Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler ce qui a été dit plus haut relativement aux prérogatives de l'état d'innocence. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 97, art. I), l'homme était incorruptible et immortel, non que son corps possédât en lui-même une disposition qui le mît à l'abri de la corruption, mais parce que l'âme pouvait, en vertu d'une prérogative conférée par Dieu, l'empêcher de se corrompre. Or, c'est d'une double manière que le corps de l'homme peut se corrompre : en raison d'un principe intérieur; et en raison de causes extérieures. Le principe intérieur est la consomption de l'élément humide », qui se fait à chaque instant de la vie animale, « et » l'usure amenée par la prolongation de cette vie, qui constitue « la vieillesse, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 97, art. 4); le premier homme pouvait remédier à cette cause de corruption par l'usage de la nourriture. Parmi les choses extérieures qui peuvent corrompre le corps de l'homme, la principale paraît être l'intempérie de l'air; aussi bien le meilleur moyen de se prémunir contre cette sorte de corruption, c'est précisément de recourir à une parfaite tempérie de l'air. Dans le Paradis, l'un et l'autre se trouvait; car, ainsi que le dit saint Jean Damascène

(à l'endroit cité), c'est *un lieu entouré d'un air tempéré, très transparent et très pur, orné, comme d'une chevelure, de plantes toujours en fleurs* » ; et, parmi ces plantes, se trouvaient les arbres dont les fruits devaient refaire la vie de l'homme. « Il est donc manifeste que le Paradis était le lieu qui convenait pour l'habitation des hommes, selon leur premier état d'immortalité ».

L'*ad primum* fait observer que « le ciel empyrée », à le concevoir dans l'ordre du système ancien du monde, « est le plus élevé de tous les lieux corporels, constitué hors de toute mutabilité. Au premier de ces titres, il convient à la nature de l'ange ; car, ainsi que le dit saint Augustin dans le troisième livre de *la Trinité* (ch. IV), *Dieu gouverne la créature corporelle par l'entremise de la créature spirituelle;* d'où il suit qu'il convient à la nature spirituelle d'être placée au-dessus de tous les corps, présidant à toutes leurs évolutions. Au second titre, le ciel empyrée convient à l'état de la béatitude, qui est fixé dans la plus parfaite stabilité ». Ceux qui, dans le nouveau système du monde, préféreraient placer le séjour de la béatitude au centre des mondes, devraient transférer et appliquer au centre ce que saint Thomas dit ici de la suprême circonférence. — « Ainsi donc », déclare le saint Docteur, répondant directement à l'objection, « le lieu de la béatitude convient à l'ange en raison de sa nature ; et voilà pourquoi l'ange a été créé dans le ciel empyrée. Quant à l'homme, ce lieu ne lui convient pas en raison de sa nature ; car il ne se trouve point placé à la tête du monde corporel, dans le sens de l'administration et du gouvernement », bien qu'il soit le roi de ce monde, au point de vue de la dignité et de l'excellence ; « le ciel empyrée ne lui convient qu'en raison de la béatitude. Il s'ensuit qu'il n'avait pas à y être placé dès le début, mais qu'il devait y être transféré quand il serait dans l'état de la béatitude finale ».

L'*ad secundum* observe qu' « il est ridicule de dire que, pour l'âme ou pour toute autre substance spirituelle, il y ait un lieu qui leur soit naturel ; que si un lieu spécial leur est attribué, c'est simplement en raison d'une certaine harmonie. Nous dirons donc que le Paradis terrestre était le lieu qui convenait à l'homme et en raison de son âme et en raison de son corps, selon que l'âme

possédait la vertu de préserver son corps de la corruption; prérogative qui ne convenait pas aux autres animaux. Aussi bien, comme le dit saint Jean Damascène (à l'endroit précité), *dans le Paradis n'habitait aucun des animaux privés de raison*, bien que, par une certaine exception, les animaux aient été conduits dans le Paradis, à Adam, par Dieu, et que le serpent y ait pénétré par l'opération du démon ». — Ainsi donc, pour saint Thomas, s'appuyant ici sur saint Jean Damascène, le Paradis terrestre eût été, exclusivement, le lieu d'habitation propre à l'homme dans l'état d'innocence.

L'*ad tertium* répond que « ce lieu n'est pas chose inutile, bien que l'homme n'y habite plus après le péché; c'est ainsi d'ailleurs qu'il ne fut pas inutile que l'homme reçût le don de l'immortalité, bien qu'il ne l'ait pas conservé. La bonté de Dieu pour l'homme se manifeste en ces sortes de dons, et l'homme voit ce qu'il a perdu par son péché. — Au surplus », ajoute saint Thomas, le Paradis serait encore habité, puisqu' « il est dit (S. Irénée, *Contre les Hérésies*, livre V, ch. v) que maintenant Énoch et Élie y habitent ». — Dans la *Troisième Partie* de la *Somme*, q. 49, art. 5, *ad 2um*, saint Thomas dit aussi que « Énoch a été pris dans le Paradis terrestre, où l'on croit qu'il vit avec Élie jusqu'à l'avénement de l'Antéchrist ». La croyance dont parle saint Thomas est fondée sur le témoignage de saint Irénée (à l'endroit précité), qui donne cette croyance comme une tradition apostolique, affirmant qu'il la tient lui-même des *Anciens*, disciples des Apôtres. Si cette tradition était certaine et si elle venait de Dieu, il en faudrait conclure que le Paradis terrestre existe encore et demeurera jusqu'à la fin. Mais le sentiment des Docteurs n'est pas universel sur ce point; et, parmi les modernes, la pensée qui semble prévaloir est que nous n'avons rien de fixe là-dessus.

L'*ad quartum* se réfère, en effet, à « ceux qui disent que le Paradis se trouve sous le cercle équinoxial » (nous avons vu que saint Thomas, dans son Commentaire sur les *Sentences*, penchait vers ce sentiment); et il montre comment ces auteurs justifiaient leur opinion contre la difficulté que l'objection soulevait. Ils « pensent que sous le cercle équinoxial se trouve un lieu très tempéré, en raison de ce que les jours et les nuits sont tou-

jours les mêmes et que le soleil ne s'éloigne jamais beaucoup de ceux qui y habitent, ne permettant pas au froid d'y sévir, ni, non plus, disent ces auteurs, à la chaleur d'y être excessive, parce que, si le soleil passe au-dessus de leurs têtes, il ne demeure pas longtemps dans cette disposition. — Toutefois, reprend saint Thomas, Aristote dit expressément, au livre des *Météores* (liv. II, ch. v, n. 13 et suiv.; de S. Th., leç. 10), que cette région est inhabitable, en raison de l'extrême chaleur »; et nous savons aujourd'hui que si cette région de l'équateur n'est pas, absolument parlant, inhabitable, elle est cependant d'un séjour assez difficile pour la raison indiquée par Aristote. Aussi bien saint Thomas déclare-t-il que le sentiment de ce dernier « paraît plus probable, parce que, même les terres où le soleil ne passe jamais directement sur la tête de ceux qui les habitent sont d'une chaleur excessive en raison du seul rapprochement du soleil ». — Et le saint Docteur de conclure : « Quoi qu'il en soit de cela, nous devons croire que le Paradis a été placé dans un lieu très tempéré, que ce lieu se trouve sous l'équinoxe ou ailleurs ».

Le Paradis terrestre avait été préparé par Dieu pour que l'homme, dans son premier état d'innocence, y fût à l'abri de toute cause climatérique ou atmosphérique pouvant troubler ou altérer l'harmonie parfaite de sa complexion. Et, à ce titre, comme aussi par les fruits qui y venaient et par la végétation qui le décorait, il répondait excellemment à ce qui devait être l'habitation de l'homme dans son premier état. — Mais la fin qui est assignée par l'Écriture à l'homme, dans son habitation du Paradis, est-elle bien la fin qui convenait ? Fallait-il que l'homme fût placé dans le Paradis pour le travailler et pour le garder ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'homme a été placé dans le Paradis pour le travailler et pour le garder?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne fut pas placé dans la Paradis pour le travailler et pour le garder ». —

La première observe que « ce qui a été introduit comme peine du péché, n'aurait pas existé au Paradis, dans l'état d'innocence. Or, l'agriculture a été introduite comme peine du péché, ainsi qu'on le voit par la *Genèse*, chap. III » (v. 17 et suiv.), où Dieu dit à l'homme : *la terre est maudite à cause de toi ; c'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie ; elle te produira des épines et des chardons, et tu mangeras les plantes des champs ; c'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, parce que c'est d'elle que tu as été tiré ; car tu es poussière et tu retourneras en poussière.* — La seconde objection fait remarquer qu'« il n'est pas besoin de garder ce qui ne craint aucune invasion violente. Or, dans le Paradis, il n'y avait à craindre aucune invasion violente. Donc, il n'était pas nécessaire que l'homme garde le Paradis ». — La troisième objection dit que « si l'homme a été placé dans le Paradis pour le travailler et le garder, il semble que l'homme a été fait pour le Paradis et non inversement ; ce qui paraît être faux. Donc, l'homme n'a pas été placé dans le Paradis pour le travailler et pour le garder ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le texte de la *Genèse*, chap. II (v. 15) : *le Seigneur Dieu prit l'homme ; et Il le plaça dans le Paradis de délices pour qu'il le travaillât et qu'il le gardât.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme saint Augustin le dit au huitème livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. X), ce texte de la *Genèse* peut s'entendre d'une double manière. D'abord, en ce sens que Dieu plaça l'homme dans le Paradis, à l'effet de Lui-même cultiver et garder l'homme : — le cultiver, en le justifiant ; car si l'opération de Dieu dans l'homme vient à cesser, aussitôt l'homme devient ténèbres, comme l'air s'enténèbre dès que cesse l'influx de la lumière ; — le garder, en le préservant de toute corruption et de tout mal ». Le texte de la *Genèse* ainsi entendu, il n'y a plus aucune difficulté ; mais cette interprétation n'est peut-être pas celle qui se présente la première et d'elle-même au commun des esprits, en lisant ce passage. « On peut entendre aussi ce texte d'une autre manière, en ce sens que l'homme lui-même travaillerait et garderait le

Paradis. Toutefois, ce travail n'eût pas été laborieux, comme après le péché; il eût été plein d'agrément, consistant dans le fait de prendre contact avec les vertus de la nature. De même, la garde du jardin n'eût pas eu pour objet de repousser des envahisseurs, mais de faire que l'homme conserve pour lui le Paradis et ne le perde pas par le péché. Et tout cela était pour le bien de l'homme, en sorte que le Paradis était ordonné au bien de l'homme et non inversement ».

« Par où, observe saint Thomas, toutes les objections se trouvent résolues ».

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner, et c'est celui de savoir si l'homme a été fait dans le Paradis ou hors du Paradis.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'homme a été fait dans le Paradis?

Trois objections veulent prouver que « l'homme a été fait dans le Paradis ». — La première dit que « l'ange a été créé dans le lieu qu'il devait habiter, c'est-à-dire dans le ciel empyrée. Or, le Paradis était le lieu qui convenait à l'habitation de l'homme avant son péché. Donc, il semble que c'est dans le Paradis que l'homme devait être fait ». — La seconde objection remarque que « les autres animaux sont conservés dans le lieu où ils ont été formés, comme les poissons dans les eaux et les animaux terrestres sur la terre d'où ils ont été produits. Or, l'homme eût été conservé dans le Paradis, ainsi qu'il a été dit (q. 97, art. 4; et art. 3 de la quest. présente). Donc, c'est dans le Paradis qu'il devait être fait ». — La troisième objection en appelle à ce que « la femme a été faite dans le Paradis. Or, l'homme est plus digne que la femme. Donc, à plus forte raison fallait-il que l'homme fût fait dans le Paradis ».

L'argument *sed contra* cite encore le texte de la *Genèse*, chap. II (v. 15), où il est dit expressément que *Dieu prit l'homme*

et le plaça dans le Paradis. — Il était dit déjà, quelques versets plus haut (v. 8) : *le Seigneur Dieu planta un jardin dans Éden, à l'Orient ; et Il plaça là l'homme qu'Il avait formé.*

Au corps de l'article, saint Thomas s'applique à justifier, par la raison théologique, cette donnée de l'Écriture. Il rappelle que « le Paradis fut le lieu qui convenait à l'habitation des hommes, à cause de l'incorruption du premier état. Or, cette incorruption n'appartenait pas à l'homme en vertu de sa nature ; elle était un don surnaturel de Dieu. Afin donc que cette prérogative fût attribuée à la grâce de Dieu et non pas à la nature humaine, Dieu fit l'homme hors du Paradis, et ensuite Il le plaça dans le Paradis, pour qu'il habite là tout le temps de sa vie animale » (à prendre ce mot, non pas dans un sens grossier, mais dans son sens philosophique et physiologique, selon qu'il signifie, pour l'homme, un état préparatoire), « en attendant la vie pleinement spirituelle qu'il devait avoir plus tard, et pour laquelle il serait transféré dans le ciel ».

L'*ad primum* fait observer que « le ciel empyrée est le lieu qui convient aux anges, même en raison de leur nature », ainsi qu'il a été dit à l'*ad primum* de l'article 3 ; « et voilà pourquoi ils ont été créés dans ce lieu ».

L'*ad secundum* dit que « la même remarque vaut pour la seconde objection : ces sortes de lieux, en effet, conviennent aux animaux selon leur nature ».

L'*ad tertium* répond que « si la femme a été formée dans le Paradis, ce n'est pas pour une raison de dignité personnelle, mais au contraire en raison de la dignité du principe d'où son corps était tiré. Car, pareillement, les enfants fussent nés dans le Paradis où leurs parents se trouvaient déjà ». — La raison pour laquelle Dieu ne voulait pas créer l'homme dans le Paradis était suffisamment sauvegardée par le fait que le principe d'où devait sortir tout le genre humain avait été formé hors du Paradis. Nous savons, en effet, que le premier homme portait en lui toutes les destinées de sa race.

Ce dernier point, que saint Thomas vient de souligner ici avec tant d'à-propos, nous montre une fois de plus l'excellence de l'état

dans lequel le premier homme avait été constitué par Dieu. Cet état n'était pas seulement celui d'une nature intègre et parfaite de tout point. C'était aussi, et plus encore, un état de grâce.

Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état de nature pure, c'est-à-dire avec un corps et une âme qui auraient eu le strict nécessaire pour la double vie corporelle et intellectuelle ou morale propre à la nature humaine, mais rien de plus, laissant l'homme se développer selon les lois d'ordre physique ou intellectuel et moral qui sont celles de sa nature. Bien des savants modernes veulent que l'homme ait paru sur la terre dans cet état. Quelques-uns, ils sont même très nombreux parmi les non croyants, disent que l'homme est venu, par voie d'évolution et de transformisme, d'êtres inférieurs dont la nature était d'abord purement animale. S'il s'agit de l'âme de l'homme, cette doctrine est contraire à la foi catholique et aussi à la raison; car l'âme humaine ne peut être produite que par voie de création. S'il s'agit du corps de l'homme, l'Écriture nous dit qu'il a été formé par Dieu; et la raison, parfaitement conforme en cela à la tradition de l'Église, nous invite et nous oblige même, d'après saint Thomas, à entendre cela d'une formation immédiate, où aucune créature, non pas même l'ange, n'est directement intervenue, soit pour la formation du corps de l'homme, soit pour la formation du corps de la femme. L'Écriture même précise la manière dont la femme a été formée par Dieu; et s'il est vrai que cette formation aurait pu se produire dans des conditions différentes, il ne l'est pas moins que celles dont parle l'Écriture sont en harmonie parfaite soit avec les desseins que Dieu devait manifester ultérieurement, soit avec la fin de la femme dans la société domestique.

Quant à la fin de la production de l'homme, pris au sens formel et spécifique d'être doué de raison, elle est marquée, dans l'Écriture, par un mot d'une vérité et d'une profondeur infinies. L'homme a été fait pour reproduire en lui, sous forme d'image et de ressemblance, les perfections qui conviennent à Dieu, non pas seulement en tant qu'Il est, ni en tant qu'Il est vivant d'une vie quelconque, mais selon le caractère distinctif de sa vie à Lui qui est une vie toute de connaissance et d'amour. Et sans doute,

l'homme eût pu reproduire ainsi, sous forme d'image et de ressemblance, la vie propre de Dieu, même s'il eût été laissé à l'état de nature pure, destiné à connaître et à aimer Dieu considéré comme auteur de la nature et selon que le révèlent les œuvres extérieures produites par Lui. Toutefois, Il était un mode plus excellent pour l'homme de reproduire, à titre d'image et de ressemblance, les perfections qui sont le propre de Dieu. C'était de connaître et d'aimer Dieu comme Il se connaît et comme Il s'aime en Lui-même, au plus intime de sa nature infinie. Dieu voulut que cette destinée fût celle de l'homme. Et cette volonté de Dieu fut la raison véritable de toutes les prérogatives dont se trouva enrichie la nature de l'homme dès le premier état de son être.

Au point de vue intellectuel, Adam aurait pu, sans doute, à ne considérer que la puissance divine, être admis immédiatement à la vision intuitive de l'essence de Dieu. Mais ceci devait être, dans les desseins de Dieu, une récompense; et, par suite, ce n'est pas au début, mais plus tard et après une vie plus ou moins longue passée à acquérir des mérites, que l'homme aurait reçu cette récompense. Dès le début, cependant, il reçut une connaissance de Dieu, qui, pour rester une connaissance d'ordre humain, n'en était pas moins, en raison de ses qualités surnaturelles, d'une perfection que ne saurait atteindre notre science à nous, à moins d'un don tout spécial de Dieu. De même, pour sa connaissance des anges. Quant à sa connaissance du monde de la nature, elle était parfaite. Et si, dans l'ordre surnaturel des mystères de la grâce, ou par rapport aux futurs contingents et aux pensées des cœurs, Adam pouvait être dans un état ou une attitude d'expectative et de nescience, il ne pouvait jamais se trouver dans l'état d'une intelligence trompée. Sa vie intellectuelle se déroulait tout entière dans la vérité et la lumière.

Cet état n'était pas seulement une prérogative ajoutée par Dieu à la nature de l'homme, mais demeurant dans l'ordre ou la sphère des prérogatives proprement naturelles. Il appartenait à une sphère plus haute. C'était une prérogative d'ordre formellement surnaturel, découlant de la volonté de Dieu qui avait destiné l'homme à vivre de sa vie à Lui. Aussi bien, au point de

vue moral, l'homme avait-il été, dès le premier instant de son être, revêtu et orné de la grâce sanctifiante. C'est de cette grâce sanctifiante, accordée à l'homme avec une abondance et des propriétés toutes spéciales, que découlaient les dons intellectuels du premier homme. C'est aussi de cette grâce que découlaient ces autres prérogatives d'ordre moral, consistant dans une parfaite subordination des puissances inférieures à la raison, et du corps à l'âme, qui faisaient que l'homme régnait en souverain sur tout ce qui était inférieur à sa raison, en lui et autour de lui. De là, pour lui, une préservation assurée de tout mal physique, le mettant à l'abri, dans l'ordre toutefois des moyens qui convenaient à sa nature, de la souffrance, de la corruption et de la mort.

Mais, parce que sa vie était encore une vie transitoire et humaine, quoique elle fût enrichie des dons surnaturels les plus excellents, c'est par voie de génération qu'il se fût reproduit et multiplié, selon l'ordre qu'il en avait reçu de Dieu. Ses enfants seraient nés dans les conditions requises par sa nature, mais sans aucune des misères qui les accompagnent aujourd'hui. Ils fussent nés revêtus et ornés de la grâce sanctifiante, avec tous les privilèges attachés alors à cette grâce; et si, dès le début, ils n'auraient pas eu la science parfaite qui était dans le premier homme, ils auraient toujours eu la science qui convenait à leur état, acquérant par la suite, sans effort comme sans erreur, toutes les connaissances qui devaient les parfaire.

Un état si excellent et si parfait demandait un séjour ou un lieu d'habitation qui lui corresponde. Dieu y avait excellemment pourvu. Il avait préparé, dans ce but, un jardin de délices, où l'homme devait vivre d'une vie de bonheur sans mélange, en attendant la vie de bonheur définitif et absolu qui serait plus tard la sienne dans le ciel. C'est dans ce jardin de délices, dans ce Paradis de la terre, que l'homme fut placé par Dieu, après avoir été d'abord créé hors du Paradis, afin qu'il n'ignorât pas que tous les dons magnifiques dont sa nature était ornée, et que le Paradis rehaussait d'une façon si excellente, étaient un don de Dieu, qu'il devait s'appliquer à faire valoir et conserver soigneusement. — Nous n'avons pas à étudier ici ce qu'il advint de cet état où l'homme avait été créé par Dieu. L'étude de la chute et de

ses conséquences pour la nature humaine viendra mieux à sa place, soit quand nous traiterons des principes et des causes des actes moraux, dans la *Prima Secundæ*, soit quand nous traiterons du Rédempteur et de son œuvre dans la *Tertia Pars*. Nous n'avions à marquer, ici, que ce qui était l'œuvre de Dieu, considéré comme créateur et organisateur du monde ; et nous avons pu entrevoir quelle était la beauté, la splendeur de cette œuvre, en ce qui est, plus spécialement, de l'homme, après avoir dit ce qu'elle était en ce qui est du monde angélique et du monde matériel.

C'est qu'en effet, au début de son traité de Dieu auteur de tout ce qui n'est pas Lui, saint Thomas s'était proposé de considérer d'abord la procession des créatures par rapport à Dieu (q. 44-46) ; puis, la distinction, faite par Dieu Lui-même, ou dépendant de Lui, des créatures qui composent son œuvre : distinction en général (q. 47) ; distinction en particulier : une première distinction qui domine tous les êtres de l'univers, et qui est la distinction du bien et du mal (q. 48-49) ; une seconde distinction qui porte sur les grandes catégories d'êtres qui composent cet univers (q. 50-102) : l'être purement spirituel, ou l'ange (q. 50-64) ; l'être purement corporel, ou le monde de la matière (q. 65-74) ; l'être tout ensemble spirituel et corporel, ou l'homme, considéré dans sa nature, en elle-même (q. 75-89), et dans le premier état de cette nature, au sortir des mains de Dieu (q. 90-102). Nous voici arrivés au terme de cette étude. Nous n'avons pourtant pas achevé encore, et vu dans toute sa perfection, le traité de Dieu auteur de ce qui n'est pas Lui. En même temps que l'œuvre de la création et l'œuvre de la distinction des créatures, il est une troisième œuvre qui relève de Dieu et qui doit nous révéler son action de la manière la plus magnifique ; c'est l'œuvre, annoncée par saint Thomas, au début de la question 44, par ces mots : la conservation et l'administration des créatures. C'est le traité du gouvernement divin. Il doit couronner tout le traité de Dieu, dont nous avons dit, après saint Thomas, qu'il formait, entendu comme il le faut entendre et au sens plein qu'il exprime, l'objet de toute la Première Partie de *la Somme théologique*.

Saint Thomas l'annonce ici en ces termes : « Après ce qui a été dit jusqu'ici de la création des choses et de leur distinction, il nous reste maintenant, comme troisième point d'étude, à considérer leur gouvernement. Et d'abord, de ce gouvernement en général (q. 103); puis, d'une façon spéciale, des effets de ce gouvernement » divin (q. 104-119).

Il est inutile d'insister davantage, par mode de préambule, sur l'importance de ce dernier traité. Il est comme le résumé en même temps que le complétement et le couronnement de tout ce que nous avons dit dans les traités précédents. Jusqu'ici nous avons considéré plutôt Dieu en Lui-même, l'ange en lui-même, le monde matériel en lui-même et l'homme en lui-même. Il s'agit maintenant de voir Dieu, l'ange, le monde et l'homme, en fonction de leur activité respective, si l'on peut s'exprimer ainsi. C'est la mise en œuvre ou en jeu de toutes les activités hiérarchisées comme elles doivent l'être; le chant suprême et dernier de ce poème incomparable qu'est la *Prima Pars* de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. — Mais venons tout de suite, et sans autre préambule, à son étude.

D'abord, du gouvernement divin en général. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CIII.

DU GOUVERNEMENT DES CHOSES EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend huit articles :

1° Si le monde est gouverné par quelqu'un?
2° Quelle est la fin de ce gouvernement?
3° S'il est gouverné par un seul?
4° Des effets de ce gouvernement?
5° Si toutes choses sont soumises au gouvernement divin?
6° Si toutes choses sont gouvernées immédiatement par Dieu?
7° Si le gouvernement divin est frustré en quelque chose?
8° Si quelque chose peut aller contre la Providence?

De ces huit articles, le premier étudie l'existence d'un gouvernement dans le monde; le second, sa fin; le troisième, son principe; le quatrième, ses effets; le cinquième et le sixième, son universalité; le septième et le huitième, sa souveraineté.

D'abord, de l'existence d'un gouvernement pour le monde.

Article Premier.

Si le monde est gouverné par quelqu'un?

Le *monde* est pris ici pour l'universalité des créatures, pour l'ensemble des êtres autres que Dieu et que nous savons se référer à Lui comme à leur cause. — Trois objections veulent prouver que « le monde n'est pas gouverné par quelqu'un ». — La première observe que « le fait d'être gouvernés appartient aux êtres qui sont mus ou qui agissent pour une fin. Or, les choses de la nature, qui constituent une grande partie du monde, ne se meuvent ni n'agissent pour une fin. Donc, le monde n'est pas gouverné ». — La seconde objection dit encore que « le fait d'être gouvernés est le propre des êtres qui sont mus vers quel-

que chose. Or, le monde », surtout en se plaçant dans la théorie des anciens, « n'est pas mû vers quelque chose, mais demeure en sa stabilité. Donc, il n'est pas gouverné ». — La troisième objection remarque que « ce qui porte en soi une nécessité, qui fait qu'il est déterminé à une seule chose, n'a pas besoin de quelqu'un d'extérieur qui le gouverne. Or, les parties principales du monde sont déterminées par une sorte de nécessité à une seule chose dans leurs mouvements et leurs actions », comme on le disait autrefois des corps célestes d'où était bannie toute contingence, et comme plusieurs le tiennent aujourd'hui des plus minimes parties de la matière dont se composent les divers corps. « Donc, le monde n'a pas besoin d'un gouvernement ».

L'argument *sed contra* cite le texte du « livre de *la Sagesse* », chap. XIV (v. 3), que saint Thomas lisait comme il suit : « *C'est vous, ô Père, qui, par votre Providence, gouvernez toutes choses* [cf., sur ce texte, notre tome I, q. 22, art. 1, arg. *sed contra*]. De même, Boèce dit, au livre *de la Consolation* (liv. III, mes. IX) : *O vous, qui par votre raison éternelle gouvernez le monde* ». — Le Concile du Vatican, dans sa session IIIe, chap. I, a aussi le mot *gubernat, gouverne*, appliqué à l'univers.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « certains anciens philosophes enlevaient du monde tout gouvernement, disant que toutes choses arrivent par hasard ». L'opinion de ces philosophes est ainsi précisée par saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 5, art. 2 : « Certains philosophes très anciens admettaient seulement la cause matérielle. Il s'ensuivait que, n'admettant pas la cause efficiente, ils n'avaient pas à admettre non plus la fin, qui n'est cause qu'en tant qu'elle meut la cause efficiente. D'autres, qui vinrent après, admirent la cause efficiente, mais ne dirent rien de la cause finale. Et d'après les uns comme d'après les autres, toutes choses procédaient nécessairement des causes préexistantes, la matière ou l'agent ». Cette doctrine des anciens philosophes a été renouvelée dans les temps modernes par tous les philosophes ou savants matérialistes et athées, qui doivent nécessairement exclure toute cause finale et tout gouvernement par rapport à l'ensemble des choses.

« Mais, poursuit ici saint Thomas, cette position est convaincue d'impossibilité, d'une double manière. D'abord, en raison de ce qui apparaît dans les choses elles-mêmes. Nous voyons, en effet, que parmi les choses naturelles provient ce qu'il y a de mieux, ou toujours, ou le plus souvent; et ceci n'arriverait pas, s'il n'était une providence qui dirige les choses naturelles à ce but qui est leur bien; ce qui est, précisément, gouverner. Par conséquent, l'ordre même, très certain, des choses démontre manifestement qu'il y a un gouvernement pour le monde; comme, si quelqu'un entrait dans une maison bien ordonnée, il percevrait, dans l'ordre même de la maison, la raison de l'ordonnateur, ainsi que Cicéron rapporte, dans son livre *de la Nature des Dieux*. liv. II, chap. XXXVII, qu'Aristote le disait ».

Dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 5, art. 2, saint Thomas explique comme il suit cette première raison qui démontre si excellemment l'existence d'un gouvernement pour l'universalité des êtres : « La cause matérielle et la cause efficiente, en tant que telles, font que l'effet existe; mais elles ne suffisent pas à faire que l'effet soit bon, c'est-à-dire que tout soit en harmonie, chez lui pour qu'il puisse subsister, et par rapport aux autres, pour qu'il leur soit de quelque secours. C'est ainsi que la chaleur, de soi, et autant qu'il est en elle, a le pouvoir de dissoudre; mais la dissolution n'est à propos et bonne que jusqu'à un certain terme et dans une certaine mesure. Si donc nous ne supposons quelque autre cause, en dehors de la chaleur et des autres agents semblables dans la nature, nous ne pourrons pas assigner la raison ou la cause qui fait que les choses se produisent comme il convient et d'une manière bonne. D'autre part, tout ce qui n'a pas une cause déterminée arrive par hasard. Il s'ensuivrait donc, dans le sentiment des philosophes dont nous avons parlé, que toutes les harmonies et toutes les utilités que nous voyons parmi les êtres seraient quelque chose de fortuit; et c'est ce que disait Empédocle, affirmant que c'était chose fortuite qu'en vertu de l'affinité les parties des animaux soient disposées de telle sorte que l'animal puisse se conserver; et que cela arrive ainsi souvent ». [N'est-ce pas, sous des mots différents, exactement ce qu'enseignent les modernes savants ou philosophes avec leur

lutte pour la vie ou leur *sélection naturelle*, entendues au sens exclusif de toute cause intelligente agissant en vue d'une fin préconçue? Saint Thomas déclare que « cela ne peut pas être. Les choses, en effet, qui arrivent par hasard, se produisent dans la minorité des cas. Or, les harmonies ou les utilités dont il s'agit se produisent, comme nous le voyons, dans les choses de la nature, ou toujours, ou dans la majorité des cas. Donc, il ne se peut pas qu'elles arrivent par hasard; et, par suite, il faut qu'elles procèdent en vertu d'une fin préconçue ». [Cf. dans le *Traité de Dieu*, q. 2, art. 3, cinquième preuve de l'existence de Dieu.]

« Il est une seconde raison », reprend ici saint Thomas, dans l'article de la *Somme*, « qui montre également qu'il y a un gouvernement pour le monde; et cette raison se tire de la divine bonté qui est la cause de la production des êtres, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 44, art. 4; q. 65, art. 2). Comme, en effet, *le propre d'un être excellent est de produire des choses excellentes* (Cf. Platon dans *le Timée* : Did., vol. II, p. 205), il ne convient pas à la souveraine bonté de Dieu qu'elle laisse les choses produites par elle sans les conduire à l'état parfait. D'autre part, la perfection dernière de tout être consiste dans l'obtention de sa fin »; ces deux choses, en effet, reviennent au même : atteindre sa fin ou acquérir sa perfection. « Il s'ensuit qu'il appartient à la divine bonté, comme elle a produit les choses en les amenant à l'être, de les conduire aussi à leur fin. Et cela même est gouverner ».

Il est donc manifeste qu'il y a un gouvernement dans le monde. Outre qu'en effet nous voyons que les êtres qui composent le monde tendent à une fin déterminée, la nature même de la bonté divine exige qu'il en soit ainsi. Il n'est peut-être pas de vérité qui soit plus manifeste pour tout esprit non prévenu.

L'*ad primum* répond qu' « une chose peut être mue ou agir pour une fin, d'une double manière. — D'abord, comme se mouvant elle-même à cette fin », en ce sens qu'elle se détermine la fin à atteindre et qu'elle y proportionne les moyens; « ceci est le propre de l'homme et de toutes les autres créatures raisonnables » qui sont douées d'intelligence. « Il appartient à ces sortes d'êtres de connaître la raison de fin et la raison de moyen or-

donné à la fin. — D'autres êtres sont dits se mouvoir ou agir pour une fin, selon qu'un autre les pousse et les dirige vers cette fin ; c'est ainsi que la flèche est mue vers le but, dirigée par l'archer qui connaît ce but, tandis que la flèche ne le connaît pas. De même donc que le mouvement de la flèche vers un but déterminé démontre ouvertement que la flèche est dirigée par quelqu'un qui a la connaissance » de ce but ; « pareillement, le cours fixe des choses naturelles qui n'ont pas de connaissance prouve manifestement qu'il y a une raison qui gouverne le monde ». Ceux-là mêmes qui nient avec le plus d'obstination l'existence d'un être intelligent gouvernant le monde sont d'ordinaire ceux qui en appellent avec le plus d'emphase aux *lois de la nature*, à la rigueur et à la fixité de ces lois, avouant ainsi, comme contraints par la vérité, et confessant, malgré eux, l'existence d'un *législateur* du monde.

L'*ad secundum* explique que « dans tous les êtres créés se trouve quelque chose de stable ; tout au moins » s'il s'agit des êtres matériels qui se transforment, « la matière première », qui demeure toujours identique sous toutes les transformations du monde de la nature ; « et il y a aussi », même dans les êtres les plus immuables dans leur nature, comme les esprits angéliques, « quelque chose qui se rattache au mouvement, en comprenant sous ce mot, même l'opération » de la nature spirituelle. « Or, c'est quant à l'un et quant à l'autre que les choses ont besoin d'être gouvernées ; car, même ce qu'il y a de stable dans les choses tomberait dans le néant, puisque cela vient du néant, s'il n'était soutenu et conservé par la main d'un être qui gouverne, ainsi qu'il sera montré plus loin » (q. 104, art. 1). Ainsi donc, la raison et la nécessité d'un gouvernement s'étend à tout, pour les êtres créés, non pas seulement à leur action, mais aussi à leur être.

L'*ad tertium* complète admirablement la doctrine si haute et si lumineuse exposée dans le corps de l'article et dans les deux réponses précédentes. « La nécessité naturelle inhérente aux êtres qui sont déterminés à une seule chose, déclare saint Thomas, est une certaine impression de Dieu qui les dirige à leur fin ; comme la nécessité, qui fait que la flèche va vers un but déter-

miné, est une impression de l'archer, non de la flèche elle-même. Il y a seulement cette différence, que ce que les créatures reçoivent de Dieu constitue leur nature; tandis que ce que l'homme imprime dans les choses naturelles en dehors de leur nature est pour elles quelque chose de violent. De même donc que la nécessité de la violence qui est dans le mouvement de la flèche démontre la direction donnée par l'archer, de même la nécessité naturelle des créatures démontre le gouvernement de la Providence divine ». Pouvait-on faire taire de manière plus péremptoire ce qu'il y avait de plus spécieux dans les objections contre l'existence d'un gouvernement divin? *Tout mouvement naturel des êtres créés* démontre l'existence d'un gouverneur distinct de ces êtres, *comme tout mouvement violent d'un être mû contre sa nature* démontre l'existence d'une cause étrangère à cet être. C'est qu'en effet *la nature des êtres* ou le principe intrinsèque d'action qui est en eux *est une impression de Dieu en eux, comme la violence qui est dans un être* contrairement à sa nature *est l'impression en lui d'un agent qui s'en distingue.* — Nous avons eu maintes fois l'occasion de faire remarquer la portée de ce point de doctrine, si méconnu dans la science ou la philosophie moderne, savoir que l'action ou le mouvement des êtres, quand il est dû à un agent second ou créé, est quelque chose d'extérieur et de violent, tandis qu'il est intrinsèque et naturel quand il vient de Dieu, auteur de la nature. Dieu meut les êtres en causant en eux un principe intrinsèque de mouvement, qui est leur nature même; les agents seconds, au contraire, quand ils causent dans un être un principe artificiel ou surajouté d'action et de mouvement, font que cet être se meut du dehors et non du dedans; c'est un principe extrinsèque de mouvement violent.

Tout proclame qu'il y a un gouvernement pour le monde. Le simple fait que des êtres finis, venus du néant, durent et ne retombent pas dans ce néant, prouve qu'il est quelqu'un qui les conserve; et l'harmonie qui règne, soit dans la nature propre de chacun de ces êtres, soit, plus encore, dans les rapports que ces divers êtres ont entre eux, prouve qu'il est quelque intelligence

qui a fixé à chacun de ces êtres sa mesure et la sphère de son action propre. D'ailleurs, l'auteur du monde de la création, que nous savons être Dieu Lui-même, ayant créé ce monde en vertu de sa bonté infinie, se doit à Lui-même de conserver ce monde et de le conduire à l'achèvement de sa perfection ; ce qui est le gouverner. — Mais la fin de ce gouvernement du monde, quelle est-elle? Le monde est-il conduit, par l'action de ce gouvernement, vers une fin autre que lui et qui lui soit supérieure; ou bien est-ce pour lui-même qu'il est administré et gouverné?

L'étude de ce nouveau point de doctrine forme l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la fin du gouvernement du monde est quelque chose d'extérieur au monde?

Trois objections veulent prouver que « la fin du gouvernement du monde n'est pas quelque chose qui existe hors du monde ». — La première dit que « cela même est la fin du gouvernement d'une chose, qui est le terme auquel cette chose gouvernée est conduite. Or, ce à quoi toute chose est conduite comme à son terme est un bien qui doit exister en elle; c'est ainsi que l'infirme est conduit à la santé qui est un bien existant en lui. Donc, la fin du gouvernement des choses n'est pas un bien extrinsèque, mais un bien existant en elles ». — La seconde objection rappelle que, « d'après Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 2; de S. Th., leç. I), *tantôt c'est l'opération qui est la fin, et tantôt c'est l'œuvre accomplie par l'opération*. Or, il n'est rien qui soit en dehors du monde et qui soit son œuvre. D'autre part, l'opération est dans les êtres qui agissent. Donc, il n'est rien d'extérieur au monde qui puisse être la fin du gouvernement des choses ». — La troisième objection dit que « le bien de la multitude paraît être l'ordre et la paix qui est *la tranquillité de l'ordre*, selon le mot de saint Augustin au dix-neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XIII). Or, le monde consiste dans une certaine multitude de choses.

Donc, la fin du gouvernement du monde est l'ordre et la paix qui sont dans les choses elles-mêmes. Il s'ensuit que la fin du gouvernement des choses n'est pas quelque bien qui leur soit extrinsèque ».

L'argument *sed contra* est le mot du livre des *Proverbes*, chap. XVI (v. 4), que nous avions déjà trouvé à la question 44, art. 4 : « *Le Seigneur a tout fait pour Lui-même.* Puis donc que Dieu est en dehors de tout l'ordre de l'univers, il s'ensuit que la fin du gouvernement des choses est un certain bien extrinsèque à elles ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer, d'abord, que « la fin répondant au principe », puisque c'est pour son propre bien que tout être agit, « il ne se peut pas que nous ignorions quelle est la fin des choses, dès là que nous connaissons leur principe. Puis donc que le Principe des choses est un Être extérieur à tout l'univers, c'est-à-dire Dieu, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 44, art. 1), il est nécessaire que la fin des choses soit, elle aussi, un certain bien extrinsèque » au monde. On ne pourrait identifier la fin universelle et dernière des choses, aux choses elles-mêmes, qu'à la condition de confondre et d'identifier avec le monde Dieu Lui-même, comme le font les panthéistes; si bien qu'à affirmer l'existence d'un Dieu personnel et transcendant, distinct du monde par son être et sa substance, et auteur du monde distinct de Lui, il faut, de toute nécessité, conclure que le monde n'est pas gouverné pour lui-même, mais en vue d'un bien supérieur et extérieur à lui, qui est sa fin. — « Cette vérité », qui s'impose par voie de nécessité ou par mode de corollaire répondant à une autre vérité tout à fait certaine, « peut encore se démontrer » directement et en elle-même, « par la raison. Il est manifeste, en effet, que le bien a raison de fin » : la raison de fin et la raison de bien se confondent; car la raison de bien se dit par rapport à un appétit, étant, par définition, ce que tout appétit recherche, et la fin est précisément ce à quoi tend le mouvement de tout appétit. « Il s'ensuit que la fin particulière d'une chose est un certain bien particulier; et que la fin universelle de toutes choses est un certain bien universel. Mais le bien universel est ce qui est

bien de soi et par son essence, c'est-à-dire qui est l'essence même de la bonté [Cf. q. 5 et 6; notamment, q. 6, art. 3]; quant au bien *particulier*, il n'est bien que par *participation* », comme les mots même l'indiquent ». D'autre part, il est manifeste que dans toute l'universalité des créatures, il n'est aucun bien qui ne soit tel par participation »; si, en effet, il était l'essence même de la bonté, il ne serait plus créature, il serait Dieu. « Il s'ensuit que ce bien qui est la fin de tout l'univers doit être quelque chose d'extrinsèque à l'univers tout entier ». Le bien universel de toutes choses, par opposition au bien particulier des diverses choses particulières, ne peut être que ce qui a la raison totale et universelle de bien; et ceci ne peut pas être quelque chose qui soit dans les êtres eux-mêmes, puisque ces êtres, même pris dans leur universalité, ne sont qu'un bien participé.

L'*ad primum* répond qu'« il est plusieurs manières dont nous pouvons atteindre un bien donné : — à titre de forme existant en nous, comme la santé ou la science; — à titre d'œuvre réalisée par nous, comme l'architecte atteint sa fin ou son bien en construisant la maison; — à titre de bien acquis et possédé, comme celui qui achète atteint sa fin en possédant son champ. Il n'y a donc aucune impossibilité à ce que le terme auquel l'univers est conduit soit un certain bien qui lui est extrinsèque ». L'objection ne prenait garde qu'au premier mode d'atteindre le bien qui est la fin.

L'*ad secundum* fait observer que, dans ce passage de l'Éthique, « Aristote parle des fins qui conviennent aux arts. Parmi les arts, en effet, il en est dont la fin est l'opération elle-même; c'est ainsi que la fin du joueur de luth est de jouer du luth. D'autres ont pour fin une certaine œuvre extérieure réalisée; comme la fin du constructeur n'est pas l'acte même de construire, mais la maison qu'il doit construire. Or, il se peut qu'une chose extérieure à l'être qui agit ait la raison de fin, non pas seulement à titre d'œuvre réalisée par lui, mais encore à titre de chose possédée; ou même à titre de chose représentée, comme, par exemple, Hercule est la fin de l'image ou de la statue qui est faite pour le représenter. Nous pouvons donc, en toute vérité, dire qu'un bien extérieur à tout l'univers est la fin du

gouvernement des choses, comme devant être possédé et représenté; car c'est à cela que tend chaque chose : participer ce bien et lui ressembler autant qu'elle le peut ».

L'*ad tertium* accorde qu'« il est une certaine fin de l'univers qui est un bien existant en lui; et c'est l'ordre même de l'univers. Mais ce bien n'est pas sa fin dernière. Il est ordonné, comme à sa fin dernière, à un bien extrinsèque », qui est le bien propre du Principe de l'univers. « C'est ainsi que le bon ordre de l'armée est ordonné au chef » comme à sa fin, « ainsi qu'il est dit au douzième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 12; Did., liv. XI, ch. x, n. 1). Dans sa leçon sur ce passage, saint Thomas explique comme il suit cette parole fameuse d'Aristote : « Le bien de l'armée est dans l'ordre même de l'armée et dans le chef qui la commande. Mais il est davantage dans le chef que dans l'ordre de l'armée. C'est que la fin l'emporte en bonté sur ce qui est ordonné à la fin. Or, l'ordre de l'armée est pour réaliser le bien du chef, c'est-à-dire la volonté du chef, qui est l'obtention de la victoire; tandis que l'inverse n'est pas vrai : ce n'est pas pour l'ordre de l'armée qu'est le bien du chef » ou la volonté qu'il a de remporter la victoire. Ici, l'ordre de l'armée n'est qu'un moyen; la fin, est le but que poursuit le chef. « Et parce que c'est de la fin que se tire la raison des moyens, il est nécessaire que non seulement l'ordre de l'armée soit pour le chef, mais que cet ordre procède du chef lui-même. Pareillement, le bien séparé » et extérieur à l'universalité des choses, « qui est le premier moteur, l'emporte, dans cette raison de bien, sur le bien de l'ordre qui est dans l'univers lui-même. Tout l'ordre de l'univers, en effet, est pour le premier moteur, afin que se manifeste, dans l'univers ordonné, ce qui est dans l'intelligence et la volonté du premier moteur : *ut explicetur in universo ordinato id quod in intellectu et in voluntate primi moventis*. D'où il suit que c'est du premier moteur que doit venir tout l'ordre de l'univers ». — On aura remarqué cette raison lumineuse de l'ordre de l'univers : *pour que se manifeste, ou s'explique*, comme dit saint Thomas, *dans l'univers ordonné, ce qui est dans l'intelligence et dans la volonté* de Celui qui l'a fait et le gouverne.

S'il est vrai qu'il est une fin du gouvernement des choses intrinsèque et inhérente à ces choses elles-mêmes, surtout prises dans leur ensemble, et qui est l'ordre de l'univers, il est plus vrai encore que cet ordre de l'univers est ordonné lui-même, comme à une fin ultérieure et plus haute, au bien ou à la gloire de Celui qui en est l'auteur. — Mais cet auteur du gouvernement du monde, quel est-il ? Est-il unique, ou sont-ils plusieurs ? Nous savons bien que l'Auteur du monde est unique, et qu'il n'est autre que Dieu. Nous savons aussi que c'est pour Dieu que le monde est gouverné. Mais est-ce Dieu Lui-même, et Lui seul, qui le gouverne ?

Telle est la question que nous devons maintenant examiner.

Article III.

Si le monde est gouverné par un seul ?

Trois objections veulent prouver que « le monde n'est pas gouverné par un seul ». — La première fait observer que « nous jugeons de la cause par ses effets. Or, dans le gouvernement des choses nous voyons que tout ne se meut pas et n'agit pas d'une manière uniforme ; c'est ainsi qu'il y a des effets contingents et des effets nécessaires, et aussi de nombreuses autres diversités. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul ». — La seconde objection dit que « les choses qui sont gouvernées par le même ne sont pas en lutte les unes contre les autres, à moins que celui qui les gouverne ne soit inhabile ou impuissant ; et ceci doit absolument être éloigné de Dieu. Or, les choses créées ne sont pas en harmonie entre elles ; elles luttent les unes contre les autres, comme on le voit en toutes les choses contraires. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul ». — La troisième objection veut que « dans la nature se trouve toujours ce qu'il y a de meilleur. Or, *il est mieux que deux soient ensemble et non pas un seul*, comme il est dit dans l'*Ecclésiaste*, chap. IV (v. 9.). Donc, le monde n'est pas gouverné par un seul, mais par plusieurs ».

L'argument *sed contra* en appelle à « notre foi » qui « porte

sur un seul Dieu et sur un seul Seigneur, selon cette parole de saint Paul dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chap. VIII (v. 6) : *Pour nous, il n'est qu'un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur* ». Le texte de saint Paul ajoute, il est vrai : *Jésus-Christ*, qui est distinct du Père ; mais il s'agit de Jésus-Christ, Verbe de Dieu, considéré même dans sa nature divine, puisque saint Paul dit : *Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes*. Or, Jésus-Christ, ainsi considéré, ne fait qu'un avec le Père dans tout ce qui regarde le monde créé. Et saint Thomas, rapprochant ces deux mots : *un seul Dieu*, *un seul Seigneur*, fait remarquer que « tous deux se rapportent au fait de gouverner ; car au *seigneur* appartient le gouvernement des sujets ; et le mot *Dieu* se tire d'un acte de providence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 8). Donc le monde est gouverné par un seul ». Cette vérité a été ainsi formulée par le Concile du Vatican (session III, ch. I) : « Toutes les choses qu'Il a créées, Dieu les conserve et les gouverne par sa Providence ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, dès le début, qu'« il est nécessaire de dire que le monde est gouverné par un seul ». Il le prouve en rappelant que « la fin du gouvernement du monde est le bien essentiel, qui est tout ce qu'il y a de meilleur. Par conséquent, le gouvernement du monde doit être tout ce qu'il y a de meilleur en fait de gouvernement » ; si, en effet, ce gouvernement n'était pas le meilleur, il ne s'ensuivrait pas le bien le meilleur, qui doit cependant s'ensuivre, puisque c'est là sa fin. « Or, le gouvernement le meilleur est celui qui se fait par un seul. La raison en est que le gouvernement », au sens d'action de gouverner, « n'est pas autre chose que la direction des êtres gouvernés vers leur fin, qui est » nécessairement « un certain bien. Or, l'unité est essentielle à la bonté, comme Boèce le prouve au troisième livre de *la Consolation* (prose XI), par cela que tous les êtres, s'ils désirent leur bien, désirent aussi l'unité, sans laquelle ils ne sauraient être. Une chose n'est, en en effet, que dans la mesure où elle est une. Aussi bien nous voyons que les choses répugnent à la division autant qu'elles le peuvent, et que la dissolution d'un être provient de ce qu'il ne peut plus maintenir l'unité ». Il est donc manifeste que l'unité

et le bien ne font qu'un. Par conséquent, diriger un être vers sa fin ou vers son bien, c'est travailler à faire qu'il soit un. « D'où il suit que ce à quoi tend l'intention de quiconque gouverne une multitude, c'est d'y faire régner l'unité et la paix. D'autre part, l'un est, de soi, cause d'unité; car il est manifeste que plusieurs ne peuvent unir divers êtres et faire qu'ils concordent, si ce n'est en tant qu'eux-mêmes sont unis d'une certaine manière. Or, ce qui est un par soi peut être cause d'unité mieux et plus à propos que plusieurs qui sont seulement unis. Et c'est pour cela que la multitude est mieux gouvernée par un seul que par plusieurs »: non pas, sans doute, que tout le pouvoir se réalise dans un seul et que nul autre n'y participe dans la société; mais il faut que les pouvoirs subalternes, qui sont divisés dans les chefs secondaires, s'unissent dans un seul chef suprême à qui il appartient vraiment de gouverner de façon souveraine et par lui-même en dernier ressort, étant personnellement responsable de la suprême direction de tout dans les affaires de la cité ou de l'État; si bien qu'il n'y a rien de moins en harmonie avec l'idéal d'un gouvernement, que la formule : le roi règne et ne gouverne pas; mieux vaudrait, dans ce cas, un président qui gouverne [Cf. 1ª-2ªᵉ, q. 105, art. 1]. — « Il demeure donc », conclut de nouveau saint Thomas, après cette lumineuse argumentation, « que le gouvernement du monde, qui est tout ce qu'il y a de meilleur en fait de gouvernement, doit être le fait d'un seul qui gouverne. — C'est d'ailleurs, remarque saint Thomas en finissant, ce qu'Aristote lui-même avait dit, au douzième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 12; Did., liv. XI, ch. x, n. 14), faisant sien un vieux vers d'Homère : « *Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés. Or, il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs chefs. Qu'il n'y ait donc qu'un seul chef* ».

L'*ad primum* dit que « le mouvement est *l'acte du mobile provenant en lui du principe qui meut*. Par conséquent, la diversité des mouvements proviendra de la diversité des êtres mus; laquelle diversité est requise pour la perfection de l'univers, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47, art. 1, 2; q. 48, art. 2). Cela ne prouve en rien une diversité de gouvernants ».

L'*ad secundum* rappelle ce que nous avons maintes fois souli-

gné, notamment dans les questions de la volonté de Dieu, de la Providence, de la prédestination, du mal, que « les contraires, s'ils sont opposés relativement à leurs fins respectives prochaines, conviennent tous cependant par rapport à la fin dernière, en tant qu'ils sont compris sous l'ordre général de tout l'univers ».

L'*ad tertium* accorde que, « parmi les biens particuliers, deux biens sont meilleurs qu'un seul », pourvu qu'ils soient aptes à s'unir et non pas qu'ils se combattent ou s'excluent; « mais ce qui est le bien par essence n'est pas susceptible d'addition » ou d'accroissement « dans la raison de bien ».

Le monde, qui doit être et qui est manifestement gouverné par quelqu'un, est gouverné en telle manière qu'il tend à la meilleure des fins, à une fin qui lui est extrinsèque, mais qu'il doit atteindre par le bien réalisé en lui; et cette fin n'est autre que le bien par essence, la bonté infinie de Dieu. Il s'ensuit que le gouvernement du monde est le meilleur qui puisse être, exigeant, par conséquent, que tout y soit subordonné au gouvernement effectif et suprême d'un seul. — Nous devons maintenant nous demander quels sont les effets de ce gouvernement ou en quoi consiste son action. Nous pourrons ainsi nous faire une idée générale de ce qu'est sa nature.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

S'il n'y a qu'un effet du gouvernement du monde, et non plusieurs ?

Cet article est spécial à la *Somme théologique*. On ne le retrouve pas, expressément traité, dans les autres œuvres de saint Thomas. — Trois objections veulent prouver qu'« il n'y a qu'un seul effet du gouvernement du monde, et non plusieurs ». — La première observe que « l'effet du gouvernement paraît être ce que ce gouvernement cause dans les choses gouvernées. Or, ceci se ramène à une seule chose, qui est le bien de l'ordre, comme on le voit dans une armée. Donc, il n'y a qu'un

seul effet du gouvernement du monde ». — La seconde objection dit que « d'une seule cause ne procède », en tant qu'elle est une, « qu'un seul effet. Or, le monde est gouverné par un seul, ainsi que nous l'avons montré (art. préc.). Donc, l'effet de ce gouvernement doit être un aussi ». — La troisième objection déclare que « si l'effet du gouvernement du monde n'est pas unique, selon l'unité du principe qui gouverne, il faudra qu'il se multiplie selon la multiplicité des êtres gouvernés. Or, cette multiplicité est pour nous innombrable. Il s'ensuit que nous ne pourrons fixer aucun nombre relativement aux effets de ce gouvernement ».

L'argument *sed contra* cite une parole de « saint Denys » (au chapitre XII des *Noms Divins:* de S. Th., leç. I), où il est « dit que *la Divinité contient tout dans une providence et une bonté parfaites, et qu'elle l'emplit d'elle-même.* Puis donc que le gouvernement se rattache à la providence », n'étant rien autre que l'exécution, dans le temps, du plan ordonné par la providence de toute éternité, « il s'ensuit que le gouvernement divin doit avoir certains effets déterminés » : ces effets sont plusieurs, car il n'y a pas qu'une seule chose qui tombe sous l'action de la providence de Dieu ; ce sont toutes choses ; ils sont cependant déterminés, car la providence de Dieu comprend toutes choses dans un cadre fini.

Au corps de l'article, saint Thomas va préciser et concilier ce qu'il peut paraître y avoir d'indéterminé ou de discordant dans le point de doctrine dont il s'agit. Il commence par nous prévenir que « l'effet de toute action peut se considérer en considérant la fin de cette action, car le fruit de cette action est de faire atteindre la fin ». Si on agit, c'est pour atteindre un but ou réaliser une fin ; par conséquent, la fin qu'on se propose en agissant ou qu'on réalise par son action est un moyen infaillible de connaître la nature de l'action ou l'effet qu'elle doit produire. « Or, la fin du gouvernement du monde est le bien par essence, à la participation et à l'assimilation duquel tendent tous les êtres ». Si les êtres agissent, c'est pour acquérir toute la perfection qu'il leur est possible d'avoir et ressembler ainsi, du mieux qu'il est possible pour eux, à l'infinie perfection qui est le propre

de Dieu. « Par conséquent, l'effet du gouvernement divin se pourra prendre d'une triple manière. — D'abord, du côté de la fin elle-même ; de ce chef, il est unique, puisqu'il n'est pas autre que l'assimilation au souverain Bien ». La fin à laquelle Dieu mène les divers êtres par l'action de son gouvernement consiste uniquement à faire qu'ils lui ressemblent et qu'ils l'imitent le plus possible, sinon chacun pris à part, du moins pris dans leur ensemble. — « D'une autre manière, on peut considérer l'effet du gouvernement divin, selon le mode dont la créature parvient à ressembler à Dieu. Et à ce titre, les effets du gouvernement divin se ramèneront, d'une façon générale, à deux. C'est, en effet, sur un double point que la créature ressemble à Dieu : premièrement, quant au fait, pour Dieu, d'être bon, selon que la créature aussi est bonne », constituant en elle-même un certain bien ; « et, secondement, quant au fait d'être pour les autres une cause de bien, selon qu'une créature meut une autre créature à ce qui est son bien. Par où l'on voit qu'il y a deux effets du gouvernement divin : la conservation des choses dans leur bien ; et leur motion au bien ». Ce sont ces deux effets que nous aurons à étudier dans notre traité du gouvernement divin. Car, « d'une troisième manière, on peut considérer les effets du gouvernement divin en particulier », ou dans le détail de l'action de ce gouvernement en chacun des êtres gouvernés ; mais l'étude des effets du gouvernement divin ainsi compris est pour nous impossible, puisque, « ainsi compris, les effets du gouvernement divin sont, pour nous, innombrables ».

L'*ad primum* répond que « l'ordre de l'univers comprend sous lui et la conservation des diverses choses constituées par Dieu, et leur motion » au bien. « C'est, en effet, à ce double titre que l'ordre existe dans le monde : selon qu'un être est meilleur que l'autre et selon que les uns sont mus par les autres ».

Saint Thomas fait remarquer que « la réponse aux deux autres objections est comprise dans ce qui a été dit » (au corps de l'article). A l'unité du principe qui gouverne correspond cette unité d'effet qui est, du côté de la fin, l'assimilation à la bonté divine ; et quant aux effets du gouvernement divin pris en parti-

culier, du côté des choses gouvernées, nous accordons qu'ils sont pour nous innombrables.

L'action du gouvernement divin, considérée en elle-même ou dans les effets qu'elle produit dans le monde, peut se ramener à deux effets généraux : la conservation des créatures et la promotion de ces créatures au bien qui doit être définitivement le leur. C'est à étudier ce double effet du gouvernement divin que nous consacrerons la suite de notre traité. Mais avant de venir à l'étude de chacun de ces effets, nous devons, dans cette première question du gouvernement divin en général, considérer encore deux choses : d'abord, l'extension de ce gouvernement (art. 5, 6); et ensuite, son efficacité ou sa souveraineté (art. 7, 8). — Relativement à l'extension du gouvernement divin, saint Thomas se demande si toutes choses lui sont soumises (art. 5); et si toutes choses lui sont soumises immédiatement (art. 6).

D'abord, si toutes choses lui sont soumises. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si toutes choses sont soumises au gouvernement divin?

Trois objections veulent prouver que « toutes choses ne sont pas soumises au gouvernement divin ». — La première est un texte mélancolique de « l'*Ecclésiaste* » qui « dit, chap. IX (v. 11) : *J'ai vu sous le soleil, que la course n'est pas aux agiles, ni la guerre aux vaillants, ni le pain aux sages, ni la richesse aux intelligents, ni la faveur aux savants, mais le temps et le hasard en toutes choses.* Or, ce qui est soumis au gouvernement de quelqu'un n'est pas le fait du hasard. Donc, les choses qui sont sous le soleil ne sont pas soumises au gouvernement divin ». — La seconde objection est le mot de « l'Apôtre » saint Paul, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chap. IX (v. 9) », qui « dit que *Dieu ne se met pas en peine des bœufs.* Or, quiconque gouverne une chose se met en peine de cette chose-là. Donc, toutes choses ne sont point soumises au gouvernement divin ». — La

troisième objection, très intéressante, remarque que « ce qui peut se gouverner soi-même ne semble pas avoir besoin du gouvernement d'un autre. Or, la créature raisonnable peut se gouverner elle-même ; elle a, en effet, la maîtrise de ses actes et agit par elle-même, n'étant pas seulement mue à agir par un autre, ce qui paraît être le propre des êtres gouvernés. Donc, toutes choses ne sont point soumises au gouvernement divin ».

L'argument *sed contra* est formé d'un très beau texte de « saint Augustin », qui « dit, au cinquième livre de *La Cité de Dieu* (ch. XI), que *Dieu ne pourvoit pas seulement au ciel et à la terre, à l'homme et à l'ange, mais* qu'*Il ne laisse pas les entrailles du plus petit et du plus insignifiant des animaux, ni l'aile de l'oiseau le plus petit, ni la petite fleur des champs, ni la feuille d'un arbre sans pourvoir à l'harmonie de leurs parties*. Donc, ce sont bien toutes choses qui demeurent soumises à son gouvernement ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer, comme il l'avait déjà fait au sujet de la Providence (q. 22, art. 2), qu'« il convient à Dieu d'être le gouverneur des choses, au même titre qu'il lui convient d'être leur cause ; car c'est au même agent qu'il appartient de produire l'être, et de lui donner sa perfection, ce qui est le propre de celui qui gouverne. Or, Dieu n'est pas seulement la cause particulière de tel genre d'êtres; Il est la cause universelle de tout être, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 44, art. 1, 2). Par conséquent, de même que rien ne peut être, qui ne soit causé par Dieu ; de même il ne peut rien y avoir qui ne soit pas soumis à son gouvernement ». Cette première raison se tire, on le voit, de la causalité universelle de Dieu, à laquelle rien ne saurait être soustrait dans le monde. « On peut encore montrer la même vérité, en considérant la raison de fin. L'action d'un gouvernement, en effet, s'étend jusqu'où peut s'étendre la fin qui est le propre de ce gouvernement. Or, la fin du gouvernement divin, ainsi que nous l'avons montré plus haut (art. 2), est la bonté divine elle-même. Puis donc qu'il ne peut rien y avoir qui ne soit ordonné à la bonté divine comme à sa fin, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 44, art. 4; q. 65, art. 2), il est impossible qu'un être quel-

conque soit soustrait au gouvernement de Dieu ». Il ne le pourrait qu'à la condition de n'avoir pas Dieu pour première cause, ou de ne pas être ordonné à Lui comme à sa fin dernière; double hypotèse qui est également déraisonnable et absurde. « Elle fut donc sotte », conclut saint Thomas, avec une énergie d'expression qu'on ne peut pas ne pas remarquer ici, « l'opinion de ceux qui disaient que les choses inférieures corruptibles, ou les choses particulières, ou encore les choses humaines n'étaient pas gouvernées par Dieu ». C'était, notamment, l'opinion d'Averroès, au douzième livre des *Métaphysiques*, com. 37 et 52; et aussi celle de Cicéron, dans le livre *de la Divination*, liv. II. « Il était dit, en leur nom, au livre d'*Ezéchiel*, chap. IX (v. 9) : *Le Seigneur abandonne la terre* ».

L'*ad primum* répond à la difficulté tirée du texte de l'*Ecclésiaste*. « On dit être sous le soleil, explique saint Thomas, les choses qui naissent et meurent selon le mouvement du soleil. Et parmi toutes ces choses, en effet, le hasard se trouve : non pas que tout ce qui s'y fait soit fortuit; mais parce qu'en chacune de ces choses le hasard peut se trouver. Mais cela même, qu'il se rencontre parmi ces êtres quelque chose de fortuit, démontre qu'ils sont soumis au gouvernement de quelqu'un. Si, en effet, ces sortes d'êtres corruptibles n'étaient pas gouvernés par un être supérieur, leurs actes ne tendraient à aucun but, surtout pour les êtres qui n'ont pas de connaissance; et, par suite, rien n'arriverait dont on pût dire qu'il ne rentre pas dans cette tendance, ou qu'il est en dehors de toute intention, ce qui constitue la raison même de hasard. Aussi bien, l'*Ecclésiaste*, pour montrer que les choses fortuites elles-mêmes arrivent selon l'ordre d'une cause supérieure, ne dit pas simplement qu'il a vu le hasard en toutes choses; il dit qu'il a vu *le temps et le hasard*; c'est, en effet, par rapport à l'ordre du temps que les imperfections fortuites se produisent dans les choses dont il parle ». Le hasard suppose deux choses : la contingence de l'être où il se produit; et l'ordre subalterne de causes qui n'embrassent pas l'universalité des êtres dans leur action ordonnatrice. Lors donc qu'il s'agit d'êtres nécessaires, ou encore par rapport à l'action ordonnatrice de la cause suprême, il n'y a jamais à parler de hasard. Seulement,

même quand le hasard se produit parmi les êtres contingents et par rapport à un ordre subalterne, c'est une preuve qu'il existe, là aussi, un état normal et ordonné; sans quoi il serait impossible de parler de hasard.

L'*ad secundum* fait observer que « l'action de gouverner entraîne une mutation provenant de celui qui gouverne dans les êtres qui sont gouvernés. Or, tout mouvement est *l'acte du mobile, causé en lui par le moteur*, comme il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4). D'autre part, tout acte est proportionné au sujet qu'il actue. Il s'ensuit que partout où l'on a diversité de mobiles, on aura diversité de mouvements, même sous l'action d'un seul principe moteur. Par conséquent, sous l'action d'un même art de gouvernement en Dieu, les choses seront diversement gouvernées selon qu'elles sont elles-mêmes diverses. Il est des êtres, en effet, qui ont dans leur nature, d'agir par eux-mêmes, comme ayant la maîtrise de leurs actes. Ceux-là sont gouvernés par Dieu, non pas seulement sous cette forme qu'ils sont mus par Dieu opérant en eux-mêmes intérieurement », comme nous l'expliquerons prochainement pour tous les êtres sans exception, q. 105, art. 5; « mais aussi en cette manière qu'ils sont attirés au bien, par Dieu, et détournés du mal, à l'aide des préceptes et des prohibitions, des récompenses et des peines ». On remarquera ce double mode d'action du gouvernement divin, si nettement distingué ici par saint Thomas, quand il s'agit des êtres libres, et qui implique tout ensemble l'action intérieure de Dieu agissant au plus intime de ces êtres, par mode de cause efficiente, les mouvant directement eux-mêmes; et une autre action, qui est sans doute la même action substantielle en Dieu, mais qui se distingue en raison du nouvel effet qu'elle doit produire en ces sortes d'êtres, faisant qu'ils se meuvent eux-mêmes, et non seulement agissent sous l'action de Dieu, ce qui est le propre de tous les agents créés, comme nous le dirons bientôt (q. 105, art. 5), mais se font agir eux-mêmes, *se agunt*, pour choisir entre divers biens ou entre le bien et le mal : *ista gubernantur a Deo, non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducantur ad bonum et retrahuntur a malo per præcepta*

et prohibitiones, præmia et pœnas. Ce second mode dont Dieu agit dans les êtres libres, les amenant à se décider eux-mêmes à l'action, par ses préceptes ou ses défenses, par ses récompenses et ses peines, n'exclut pas, même en ce qui est des actes libres, le premier mode dont Dieu agit intérieurement; il s'y surajoute : Dieu fait en eux leur acte libre, quand il est bon, plus qu'ils ne le font eux-mêmes, mais eux-mêmes le font aussi, Dieu les amenant, de la façon spéciale qui vient d'être dite, à le faire. Dieu fait qu'*ils se meuvent*, au sens le plus formel de ces mots; mais au moment même où ils *se* meuvent, Il *les* meut, bien plus qu'ils ne se meuvent eux-mêmes. — « De cette manière », fait observer saint Thomas, et il répond par là directement à l'objection tirée du texte de saint Paul, « les créatures irrationnelles ne sont point gouvernées par Dieu; car, en ce sens, elles sont seulement passives et non actives : *aguntur et non agunt* »; elles sont mues, mais *ne se meuvent pas*. « Lors donc que l'Apôtre dit que Dieu ne se met pas en peine des bœufs, ce n'est pas pour soustraire totalement ces sortes d'êtres au soin du gouvernement divin; mais seulement pour exclure, par rapport à eux, le mode qui convient en propre à la créature raisonnable ».

L'*ad tertium* précise que « la créature raisonnable se gouverne elle-même par l'intelligence et par la volonté; or, l'une et l'autre ont besoin d'être dirigées et perfectionnées par l'intelligence et la volonté de Dieu ». C'est par son conseil et par son vouloir que la créature raisonnable se gouverne elle-même; mais l'intelligence peut se tromper en conseillant; et la volonté peut choisir indûment. Il importe donc que l'une soit éclairée par une lumière plus haute et indéfectible; et que le goût de l'autre soit purifié en telle sorte qu'elle ne veuille que comme il faut vouloir : condition qu'elle aura toujours dans la mesure où elle restera subordonnée au Vouloir souverain qui s'identifie avec le Bien subsistant. « Et voilà pourquoi, au-dessus du gouvernement dont la créature raisonnable se gouverne elle-même, comme maîtresse de ses actes, il faut qu'elle soit aussi gouvernée par Dieu ».

Il n'est rien, dans le monde de la créature, qui puisse être soustrait à l'action du gouvernement divin. Tous les êtres, quels

qu'ils soient, si insignifiants qu'ils puissent paraître, ou si nobles et parfaits soient-ils, demeurent soumis à l'action directrice et motrice de Celui qui étant pour tous la première cause est aussi le seul à qui il incombe de les conduire à leur fin dernière. Cette vérité a été proclamée de façon absolue par ce simple mot du Concile du Vatican, session IIIe, chap. I : « *Universa quæ condidit, Deus sua providentia tuetur atque gubernat :* Toutes les choses qu'Il a créées, Dieu, par sa providence, les conserve et les gouverne ». C'est donc une vérité qu'aucun catholique ne peut mettre en doute. Elle éclate d'ailleurs si lumineuse aux yeux de la seule raison, que nous avons entendu saint Thomas traiter de simplement sotte toute opinion qui voudrait y contredire. — Mais s'il est vrai que toutes choses demeurent soumises à l'action du gouvernement divin, est-il vrai aussi que toutes choses sont soumises à l'action de ce gouvernement d'une façon immédiate.

C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si toutes choses sont immédiatement gouvernées par Dieu ?

Cet article est très important pour bien préciser la nature du gouvernement divin, et voir, notamment, en quoi le gouvernement divin se distingue de la providence divine, dont nous avons parlé à la question 22. — Trois objections veulent prouver que « toutes choses sont immédiatement gouvernées par Dieu ». — La première cite « saint Grégoire de Nysse » (en réalité, Némésius, dans le traité *de la nature de l'homme*, liv. VIII, de la Providence, ch. III) qui réprouve « l'opinion de Platon divisant la providence en trois espèces : la première, qui appartient au premier Dieu et qui pourvoit soit aux choses célestes, soit à tout ce qui est universel », c'est-à-dire aux espèces et aux genres que Platon objectivait en dehors de notre esprit sous le nom d'Idées, « la seconde, qui appartient aux dieux secondaires se mouvant autour du ciel et pourvoyant à ce

qui est dans le monde de la génération et de la corruption; enfin, la troisième, qui est celle des démons (au sens platonien de ce mot), et qui a pour objet de veiller, sur la terre, aux actions humaines. Donc il semble que toutes choses sont gouvernées immédiatement par Dieu ». — La seconde objection dit qu'« il est mieux qu'une chose se fasse par un seul, et non par plusieurs, si cela est possible, ainsi qu'il est dit au huitième livre des *Physiques* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 12). Or, Dieu peut par Lui-même, sans causes intermédiaires, gouverner toutes choses. Donc il semble qu'Il gouverne immédiatement toutes choses ». — La troisième objection observe qu'« il n'est rien en Dieu qui soit défectueux et imparfait. Or, il semble que c'est en raison d'un défaut du côté de celui qui gouverne, que certains intermédiaires sont utilisés dans l'action de gouverner; c'est ainsi qu'un roi de la terre, parce qu'il ne suffit pas à tout faire par Lui-même, et qu'il n'est point présent partout dans son royaume, a besoin de prendre des ministres pour son gouvernement. Donc Dieu gouverne immédiatement toutes choses ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit au troisième livre de *la Trinité* (ch. IV) : *De même que les corps grossiers et inférieurs sont régis, dans un certain ordre, par des corps plus subtils et plus puissants, pareillement, tous les corps sont régis par l'esprit de vie intellectuel : l'esprit de vie intellectuel qui a prévariqué et péché, par l'esprit de vie intellectuel demeuré juste et pieux : et celui-ci, par Dieu Lui-même* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « dans le gouvernement, il y a deux choses à considérer, savoir : la raison du gouvernement, qui est la providence elle-même, et son exécution. Pour ce qui touche à la raison du gouvernement, Dieu gouverne immédiatement toutes choses; mais pour ce qui touche à l'exécution, Dieu gouverne certaines choses par l'intermédiaire de certaines autres. — La raison en est, prouve saint Thomas, que Dieu étant l'essence même de la bonté, nous devons lui attribuer chaque chose selon son mode le meilleur. — D'autre part, en ce qui touche à la raison ou à la connaissance pratique, comme est celle du gouvernement, le mode

le meilleur consiste dans la connaissance du particulier, sur lequel porte l'action; c'est ainsi que le médecin le meilleur est celui qui non seulement considère les principes universels » de son art, « mais qui peut considérer aussi les plus menues circonstances de chaque cas en particulier; et il en est de même de tous les autres ordres. Il s'ensuit que Dieu doit être dit avoir la raison du gouvernement de toutes choses, même les plus petites et dans le détail ». Il faut que dans sa pensée Il ait présent l'ordre et la disposition qui doivent être ceux non pas seulement de l'ensemble, mais aussi de chacune des parties, et jusqu'aux plus minimes, qui rentrent dans cet ensemble et le constituent. – « Mais parce que l'action du gouvernement consiste à conduire les choses gouvernées à leur perfection, il s'ensuit qu'un gouvernement, dans son action, sera d'autant plus parfait qu'une perfection plus grande sera communiquée, par celui qui gouverne, aux êtres gouvernés. Or, il y a une perfection plus grande dans un être, s'il est tout ensemble bon en soi et cause de bonté pour les autres, que s'il est seulement bon en soi. Par consequent, Dieu gouvernera les choses en telle manière que les unes, dans son gouvernement, seront par Lui constituées causes des autres. C'est comme si un maître faisait de ses disciples non seulement des hommes qui savent, mais aussi des hommes pouvant enseigner les autres ».

L'*ad primum* fait observer que « l'opinion de Platon est réprouvée parce que, même en ce qui touche à la raison du gouvernement, il n'admettait pas que Dieu gouverne immédiatement toutes choses. On en trouve la preuve dans ce fait qu'il distingue trois sortes de *providences* : la providence, en effet, touche à la raison du gouvernement » [Cf. q. 22, art. 3].

L'*ad secundum* dit que « si Dieu tout seul gouvernait », quant à l'action ou à l'exécution du gouvernement, « la perfection de causes serait enlevée à tous les êtres. D'où il suit que tout ce qui se fait par plusieurs ne se ferait pas par un seul » : l'action de Dieu, en effet, ne serait pas, formellement parlant, l'action des autres causes; et, par suite, une perfection qui existe, quand ces causes agissent, n'existerait pas en elles, si Dieu était seul à agir.

L'*ad tertium* remarque que « ce n'est pas seulement un signe d'imperfection, pour le roi de la terre, d'avoir des ministres qui

exécutent son gouvernement; c'est aussi une marque de dignité, car l'ordre des ministres rend plus éclatante la puissance royale ». Il n'est pas douteux que la majesté du roi éclate d'autant plus magnifique qu'il a à son service et pour exécuter ses ordres des ministres ou des serviteurs plus nombreux et plus parfaitement ordonnés. Ce n'est donc point par indigence, mais au contraire pour mieux faire éclater sa puissance et sa gloire, que Dieu utilise, sous ses ordres, les diverses créatures dans le gouvernement du monde.

S'il est vrai que, dans la disposition des choses gouvernées, Dieu règle tout par Lui-même, immédiatement, jusque dans le plus menu détail, ce qui est le propre de sa Providence, il est vrai aussi que pour la réalisation, dans le temps, de ses plans éternels, Il use des diverses créatures qu'Il associe, par bonté et par magnificence, à l'action de son gouvernement. — Nous savons qu'il existe un gouvernement du monde et quel est ce gouvernement. Nous savons aussi qu'il s'étend à tout; mais que cependant, loin d'exclure l'action des causes secondes, il les utilise, administrant les êtres inférieurs par l'entremise des êtres supérieurs. — Nous devons maintenant étudier la vertu ou l'efficacité de ce gouvernement : d'abord, si quelque chose peut arriver, parmi les choses gouvernées par Dieu, en dehors de l'ordre établi et voulu par Lui (art. 7); secondement, si quelque chose peut arriver contrairement à cet ordre (art. 8).

Le premier point forme l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si quelque chose peut arriver en dehors de l'ordre du gouvernement divin?

Trois objections veulent prouver que « quelque chose peut arriver en dehors de l'ordre du gouvernement divin ». — La première arguë du mot de « Boèce », qui « dit, au troisième livre *De la Consolation* (prose XII), que *Dieu dispose toutes choses pour le bien*. Si donc rien n'arrivait en dehors de l'ordre du

gouvernement divin, il s'ensuit que rien ne serait un mal parmi les choses »; ce qui est manifestement faux. — La seconde objection remarque qu'« il n'y a pas à parler de hasard, où toutes choses arrivent selon la préordination de celui qui gouverne. Si donc rien n'arrive, parmi les choses, en dehors de l'ordre du gouvernement divin, il s'ensuit que dans les choses rien ne sera fortuit et par hasard ». — La troisième objection dit que « l'ordre du gouvernement divin est certain et immuable. Si donc rien ne peut arriver parmi les choses en dehors de l'ordre du gouvernement divin, il s'ensuit que toutes choses arriveront nécessairement et que rien ne sera » pouvant ne pas arriver, ou « contingent parmi les choses; ce qui n'est pas admissible. Donc, il peut arriver quelque chose, parmi les divers êtres, qui sera en dehors de l'ordre du gouvernement divin ».

L'argument *sed contra* est un texte fort expressif, emprunté au livre d'*Esther*, chap. XIII (v. 9) : « *Seigneur, Dieu, Roi tout-puissant, toutes choses sont soumises à votre pouvoir, et il n'est rien qui puisse faire obstacle à votre volonté.* »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « certains effets peuvent se produire en dehors de l'ordre des causes particulières, mais non en dehors de l'ordre de la cause universelle. La raison en est, prouve le saint Docteur, que si quelque chose arrive en dehors de l'ordre d'une cause particulière, c'est parce que quelqu'autre cause intervient pour faire obstacle; mais cette autre cause doit nécessairement se ramener à la première cause universelle »; son action ne se produirait pas si elle n'agissait en vertu de la cause première; par conséquent, l'effet qu'elle produit et qui est en dehors de l'ordre de telle autre cause particulière, rentre dans l'ordre de la cause universelle; « c'est ainsi, explique saint Thomas, que si la digestion ne se fait pas, c'est en dehors de l'ordre de la vertu nutritive, à cause de quelque empêchement, provenant, par exemple, de la grossièreté des mets, qui provient elle-même d'une autre cause, et ainsi de suite, en remontant jusqu'à la première cause universelle. Puis donc que Dieu est la première cause universelle, non pas seulement de tel genre d'être, mais, d'une façon universelle, de tout l'être, il est impossible que quelque chose arrive qui ne soit pas

selon l'ordre du gouvernement divin. Que si quelque chose, par un certain côté, semble se soustraire à l'ordre de la divine Providence, considéré en raison de telle cause particulière, il est nécessaire que cela rentre dans cet ordre selon quelque autre cause. » — L'argumentation de saint Thomas dans ce corps d'article n'est que l'application faite à la question spéciale du gouvernement divin, de la raison donnée par le saint Docteur au sujet de la volonté divine (q. 19, art. 6).

L'*ad primum* fait observer qu' « il n'y a rien dans le monde qui soit complètement mauvais, car le mal est toujours fondé sur un certain bien, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 48, art. 3). Si donc une chose est dite mauvaise, c'est parce qu'elle échappe à l'ordre d'une cause particulière ». Et saint Thomas entend ici, par cause particulière, non pas seulement les causes secondes, mais encore, en Dieu Lui-même, tel ordre spécial voulu par Lui; c'est ainsi que l'ordre de la miséricorde, en ce sens, est une cause particulière; de même, l'ordre de la justice; tous deux, en effet, sont compris dans l'ordre plus général et souverain de la bonté ou de la gloire de Dieu. Une chose pourra donc être dite mauvaise parce qu'elle échappe à tel ordre particulier. « Mais si elle était totalement en dehors de l'ordre du gouvernement divin, elle serait totalement hors de l'être et ne serait qu'un pur néant ». Par conséquent, même le mal du péché, qui sort de l'ordre de la miséricorde, redevient un bien par la vengeance que Dieu en tire dans l'ordre de sa justice [Cf. q. 19, art. 6].

L'*ad secundum* explique que « certaines choses sont dites fortuites, parmi les divers êtres, en raison de l'ordre qu'elles disent à certaines causes particulières et parce qu'elles arrivent en dehors de l'ordre de ces causes. Mais par rapport à la Providence divine, *il n'est rien qui arrive par hasard dans le monde*, ainsi que saint Augustin le dit au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* » (q. XXIV).

L'*ad tertium* rappelle que « certains effets sont dits contingents, par comparaison aux causes prochaines qui peuvent être en défaut dans leur action, mais non en ce sens que quelque chose puisse se produire en dehors de tout l'ordre du gouvernement divin. C'est qu'en effet, cela même que quelque chose arrive en

dehors de l'ordre de telle cause prochaine provient d'une autre cause qui, elle-même, demeure soumise à l'action du gouvernement divin ». La contingence n'existe que par rapport aux ordres de causes qui ne sont pas l'ordre de la cause première universelle.

L'action du gouvernement divin est si souveraine qu'il n'est rien qui puisse se produire, *du dehors*, venant troubler l'action de ce gouvernement. Il n'y a pas d'intervention de dehors possible pour le gouvernement divin et l'ordre qu'il comprend, car tout ce qui est une vertu capable d'agir rentre dans ce gouvernement et dans son ordre. — Mais *au dedans*, à l'intérieur de ce gouvernement et de l'ordre de causes ou d'agents subalternes qu'il comprend, ne peut-il rien se produire qui le trouble et qui lui soit contraire? Parmi les agents qui dépendent de lui, ne peut-il pas y avoir de résistance, d'insubordination ou de révolte? L'efficacité et la souveraineté du gouvernement divin sont-elles si parfaites et si absolues que non seulement rien ne puisse être une cause de trouble du dehors, mais que, même au dedans, toutes choses se déroulent selon l'ordre voulu et établi par ce gouvernement?

Tel est le sens du dernier point de la question que se pose saint Thomas et qui va faire l'objet de l'article suivant [1].

Article VIII.

Si quelque chose peut se mettre en révolte contre l'ordre du gouvernement divin?

Trois objections veulent prouver que « quelque chose peut se mettre en révolte contre l'ordre du gouvernement divin ». — La

1. Cajétan veut que ce nouvel article diffère du précédent, non point parce qu'il s'agirait ici de savoir si quelque chose peut se produire *contrairement* à l'ordre du gouvernement divin; ceci demeurerait prouvé en vertu de l'article 7; mais seulement si toutes choses obéissent *promptement* à l'ordre du gouvernement divin. Le texte de l'article et des objections n'est pas en harmonie avec cette interprétation. La vraie différence des deux articles est dans l'opposition des mots *du dehors* et *au dedans*.

première cite le mot d' « Isaïe », qui « dit, au chap. III (v. 8) : *Leurs paroles et leurs actes sont contre le Seigneur* ». — La seconde objection dit qu' « aucun roi ne punit justement ce qui n'est pas contraire à ses ordres. Si donc il n'était rien qui soit une insurrection contre l'ordination divine, nul ne serait puni justement par Dieu ». — La troisième objection rappelle que « tout être est soumis à l'ordre du gouvernement divin. Puis donc que certains êtres luttent contre les autres, il est des choses qui vont contre l'ordre du gouvernement divin » : tous les êtres qui sont dans le monde étant voulus de Dieu, si les uns luttent contre les autres, ils sont contraires à ce que Dieu a voulu et ordonné.

L'argument *sed contra* est la parole de « Boèce », qui « dit au troisième livre *de la Consolation* (prose XII) : *Il n'est rien qui veuille ou qui puisse s'opposer à ce Bien souverain. Il est donc un souverain Bien qui régit toutes choses avec force et les dispose avec suavité*, comme il est dit, au livre *de la Sagesse*, chap. VIII (v. 1), de la Sagesse divine ». Le Concile du Vatican a repris ce même texte, le faisant sien, et en fixant le sens de la manière la plus explicite : « L'universalité des choses qu'Il a créées, Dieu les conserve et les gouverne par sa providence, atteignant d'une extrémité à l'autre avec force et disposant toutes choses avec suavité. Toutes choses, en effet, sont à nu et à découvert devant ses yeux, même les choses futures qui dépendent de l'action libre des créatures » (session III, ch. I ; — Denzinger, n. 1933).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'ordre de la divine Providence peut se considérer d'une double manière : d'abord, en général, selon qu'il émane de la cause qui gouverne le tout ; ensuite, d'une façon spéciale, selon qu'il émane de quelque cause particulière qui exécute l'ordre du gouvernement divin. Si donc on le considère au premier sens, il n'est rien qui soit en révolte contre l'ordre du gouvernement divin. La chose est manifeste à un double titre. — Premièrement, parce que l'ordre du gouvernement divin tend au bien sans réserve ; or, il n'est aucune chose qui dans ses actes et par ses efforts ne tende au bien, puisque *nul ne vise le mal dans son action*, comme le dit saint

Denys » (*Des Noms divins*. ch. IV ; de S. Th., leç. 22). Même quand ils agissent mal, les agents créés se proposent un certain bien, qu'ils croient, à tort, un vrai bien, mais que cependant ils poursuivent comme tel. Puis donc qu'en poursuivant le bien pour l'atteindre et le faire leur, les agents créés, poursuivent cela même que Dieu poursuit, ils ne sauraient jamais, dans leur action, être en révolte contre l'ordre général du gouvernement divin. — « La même conclusion s'impose, si l'on considère ce qui a été dit plus haut (art. 1, *ad 3um*; art. 5, *ad 2um*), que toute inclination qui est dans un être quelconque, soit naturel, soit volontaire, n'est pas autre chose qu'une certaine impression venue du premier moteur; comme l'inclination » ou la direction « de la flèche vers un but déterminé n'est pas autre chose qu'une certaine impression causée en elle par l'archer. Il s'ensuit que tous les êtres qui agissent, qu'ils agissent par mode de nature ou par mode de volonté, parviennent, comme de leur propre mouvement, à ce à quoi ils sont ordonnés par Dieu. Et voilà pourquoi Dieu est dit *disposer toutes choses avec suavité* ». Toute inclination ou tout mouvement qui est dans les agents créés, comme provenant d'eux-mêmes et non d'une façon violente, se trouve causé en eux par Dieu Lui-même, qu'il s'agisse des mouvements naturels et nécessaires ou qu'il s'agisse des mouvements libres. Non seulement par chacun de ces mouvements ils tendent au bien auquel Dieu tend Lui-même, ainsi qu'il a été dit tout à l'heure, mais chacun de ces mouvements est en eux causé par Dieu Lui-même.

Il est donc tout à fait impossible qu'aucun être, dans son action, se mette en révolte contre l'ordre du gouvernement divin, à prendre cet ordre dans sa généralité, ou plutôt selon qu'il émane de la cause universelle qui a sous elle toutes les causes particulières. — Que si on le considérait par rapport à telle ou telle cause particulière, ou selon que Dieu agit en elle l'ordonnant à tel bien particulier, il se peut que l'ordre du gouvernement divin rencontre des oppositions et des obstacles ou que certaines choses soient en révolte contre lui ; mais si elles lui résistent par rapport à tel ordre particulier, elles lui obéissent par rapport à un autre ordre et concourent, selon que Dieu l'a

préordonné, au bien général qui est la fin de son gouvernement et qui n'est autre que sa gloire.

Les réponses aux objections formulent expressément ce dernier point de doctrine qui est comme la seconde conclusion du corps de l'article et qui se dégageait implicitement de la première conclusion directement et expressément formulée.

L'*ad primum* déclare, en effet, que « si quelques-uns sont dits penser ou parler ou agir contre Dieu, ce n'est pas qu'ils soient totalement en révolte contre l'ordre du gouvernement divin, car même ceux qui pèchent se proposent un certain bien ; mais parce qu'ils s'opposent à un bien déterminé qui est leur bien propre en raison de leur nature ou de leur état ». Le pécheur, dans son péché même, poursuit un certain bien ; et, à ce titre, il rentre dans l'ordre général du gouvernement divin mouvant au bien tous les agents créés. Mais parce qu'il ne poursuit pas le vrai bien que sa nature ou son état demandent, il est contraire à l'ordre particulier du gouvernement divin qui le regarde spécialement lui; et, de ce chef, il doit être puni, pour que soit rétabli cet ordre particulier du gouvernement divin qu'il a violé. « Aussi bien les pécheurs sont-ils justement punis par Dieu ».

« Et par là, observe saint Thomas, la seconde objection se trouve résolue ».

L'*ad tertium* dit que « si une chose peut lutter contre l'autre, cela prouve qu'il peut y avoir opposition ou résistance contre l'ordre qui provient de la cause universelle du tout ». — Nous ferons, au sujet du mot cause *particulière* que nous retrouvons ici, la même remarque déjà faite à l'article précédent : qu'il faut entendre ce mot, non pas seulement des causes secondes ou des agents créés, mais de Dieu Lui-même considéré comme statuant tel ou tel ordre particulier, celui de la justice par exemple, ou celui de la miséricorde, compris l'un et l'autre, à titre d'ordres spéciaux ou de causes particulières dans son gouvernement, sous l'ordre général et universel qui est celui de la manifestation de sa bonté et de sa gloire. [Cf. q. 19, art. 6; q. 23, art. 5, ad 3um.]

Le monde est gouverné par quelqu'un. D'une façon générale,

tout s'y déroule avec un ordre parfait, qui accuse manifestement l'action directrice de quelque être intelligent et puissant qui conduit les choses vers un but marqué par lui. Ce but ne peut pas être simplement et comme but dernier, le bien des créatures. Le bien des créatures, en effet, n'est qu'un bien participé ; et, par suite, il faut qu'il se rattache, comme au point premier d'où il dépend, à ce qui est le Bien infini et subsistant. Dès lors, c'est à un seul Principe transcendant que nous devons attribuer le gouvernement du monde. Outre que la volition du Bien infini pour lui-même lui appartient en propre, étant son bien à lui par essence, il y a encore que Lui seul est à même d'assurer dans toute sa perfection, et comme il convient à la fin transcendante qu'il s'agit de réaliser, la marche et l'ordre de l'univers. Pris en général, cet ordre ou cette marche sera unique, puisqu'il s'agit d'une même fin universelle à réaliser. Toutefois, l'effet du gouvernement divin se traduira sous une double forme dans l'universalité des êtres : il fera que chacun d'eux soit bon en lui-même et qu'il soit aussi, dans la mesure qui lui convient, une cause de bonté pour les autres. Aucun être, dans le monde, ne peut être soustrait à l'action du gouvernement divin ; cette action s'étend universellement à tout. Cependant, elle ne se réalise pas, quant au terme qui doit être le sien, par la seule vertu divine, à l'exclusion de vertus agissantes dans les êtres créés : ce n'est pas d'une façon immédiate et par Lui seul que Dieu gouverne tous les êtres qui sont dans le monde. Si c'est Lui-même qui a tout réglé, jusque dans les plus menus détails, Il a voulu que cet ordre s'exécute par l'intermédiaire de certains êtres créés qui agissent pour conduire les autres à ce qui doit être leur fin. Dans la marche ou dans l'exécution de ce gouvernement, il est impossible que rien se produise par mode de trouble qu'une cause étrangère à l'ordre de ce gouvernement y introduirait par son action. C'est qu'en effet il n'est pas de cause qui puisse venir du dehors et s'introduire dans la marche du gouvernement divin pour la troubler. Tout ce qui est et tout ce qui peut agir fait partie de ce gouvernement et rentre dans son ordre. Il ne se peut pas, non plus, qu'aucune des causes qui interviennent dans cet ordre à titre de parties, arrivent jamais à en contrarier la mar-

che générale et universelle. Elles pourront troubler la marche de tel ordre particulier et s'opposer, sur un point, à l'ordre voulu par Dieu, mais elles rentreront, par un autre côté, dans la marche générale ; et il n'y aura aucune de leurs actions, quelle qu'elle soit, qui ne concoure à réaliser comme Dieu le veut, la fin générale qu'Il poursuit dans son gouvernement du monde.

Après cette vue d'ensemble sur le gouvernement de Dieu en général, « nous devons maintenant étudier les effets de ce gouvernement en particulier ». Or, nous avons dit que les effets du gouvernement divin, tels qu'ils pouvaient être connus de nous, se ramenaient à deux [Cf. art. 4] : la conservation des êtres ; et leur promotion au bien qui doit être leur fin. — Le premier de ces effets sera étudié à la question 104 ; le second, de la question 105 à la question 119. — D'abord, la conservation des êtres.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CIV.

DE LA CONSERVATION DES ÊTRES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les créatures ont besoin d'être conservées dans l'être par Dieu ?
2° Si elles sont conservées par Dieu immédiatement ?
3° Si Dieu peut réduire quelque chose au néant ?
4° S'il y a quelque chose qui soit réduit au néant ?

De ces quatre articles, les deux premiers traitent de la conservation des êtres directement et en elle-même ; les deux autres, de cette conservation par voie de contraste ou d'opposition et indirectement, par comparaison avec l'anéantissement des choses. — D'abord, de la conservation elle-même. Et. à ce sujet, saint Thomas examine deux choses : le fait ou la nécessité, pour les créatures, d'être conservées par Dieu ; et le mode de cette conservation. — D'abord, la nécessité ou le fait.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les créatures ont besoin d'être conservées par Dieu ?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « les créatures n'ont pas besoin d'être conservées par Dieu dans l'être ». — La première est ainsi formulée par saint Thomas. « Ce qui ne peut pas ne pas être n'a pas besoin d'être conservé dans l'être ; pas plus que ce qui est dans l'impossibilité de partir n'a besoin d'être retenu pour qu'en effet il demeure.

Or, il y a des créatures qui selon leur nature ne peuvent pas ne pas être. Donc, toutes les créatures n'ont pas besoin d'être conservées par Dieu dans l'être. — *Preuve de la mineure* », savoir qu'il y a des créatures qui selon leur nature ne peuvent pas ne pas être. « Ce qui appartient à un être de soi, ne peut pas ne pas se trouver dans cet être-là ; et son contraire ne peut pas s'y trouver; c'est ainsi que le nombre deux est nécessairement un nombre pair, et qu'il ne peut pas être impair. Or, l'être appartient à la forme de soi ; car tout être existe d'une façon actuelle par cela même qu'il a sa forme. D'autre part, il est des créatures qui sont des formes subsistantes, ainsi qu'il a été dit pour les Anges (q. 50, art. 2, 5). Par conséquent, l'être leur appartient de soi et il se trouve nécessairement en elles. La même raison », ajoute l'objection, en se plaçant dans l'opinion des anciens, « vaut pour les êtres dont la matière n'est en puissance qu'à une seule forme » substantielle, « ainsi qu'il a été dit plus haut pour les corps célestes » (q. 66, art. 2). Nous avons déjà fait observer plusieurs fois que la raison s'applique aujourd'hui à tous les êtres matériels, dans l'opinion de ceux qui n'admettent qu'une seule substance matérielle, soumise seulement à des variations de mouvement local ; ceux-là peuvent parler de matière nécessaire, comme les anciens appelaient nécessaires les corps célestes. « Donc, conclut l'objection, ces sortes de créatures sont nécessairement en vertu de leur nature ; et elles ne peuvent pas ne pas être. La puissance au non-être, en effet, ne peut pas être fondée sur la forme à laquelle, de soi, l'être appartient ; ni à la matière existant sous une forme qu'elle ne peut pas perdre, n'étant pas en puissance à une autre forme ».

La seconde objection dit que « Dieu est plus puissant qu'aucun agent créé. Or, il est des agents créés qui peuvent communiquer à leur effet de se conserver dans l'être, même quand leur opération cesse ; c'est ainsi que la maison demeure, après qu'a cessé l'action de l'ouvrier par qui elle était construite ; et, de même, quand a cessé l'action du feu » qui chauffait l'eau, « l'eau demeure chaude pendant un certain temps. Donc, à plus forte raison, Dieu pourra-t-Il conférer à sa créature de se conserver dans l'être, après que son action à Lui aura cessé ».

La troisième objection observe qu'« il n'est rien de violent qui puisse se produire s'il n'est quelque cause qui agit. Or, tendre au néant est chose contre nature et violente pour toute créature; car chaque créature désire naturellement être. Il n'est donc aucune créature qui puisse tendre au non-être, s'il n'y a pas quelque cause qui agit pour la détruire. D'autre part, il est des êtres sur qui rien ne peut agir à l'effet de les détruire; telles sont les créatures spirituelles et », quand on se plaçait dans l'opinion des anciens, « les corps célestes », ou même, dans l'opinion des modernes, la substance matérielle de tout être. « Il s'ensuit que ces sortes de créatures ne peuvent pas tendre au non-être, même si l'action de Dieu, par rapport à elles, cesse ».

La quatrième objection, fort délicate, veut conclure à l'impossibilité d'une action conservatrice de la part de Dieu. « Si Dieu, dit-elle, conserve les choses dans l'être, ce sera en vertu d'une certaine action. Mais, par toute action que produit l'agent, si cette action est efficace, quelque chose doit être produit dans l'effet. Il faudra donc que, par l'action de Dieu conservant la créature, il y ait, en cette dernière, quelque chose de produit. — Et cela même ne paraît pas possible. Ce n'est pas, en effet, l'être de la créature, qui sera produit par cette action »; puisqu'il est déjà en vertu de l'action créatrice; et que « ce qui est déjà ne se fait pas. Ce ne sera pas non plus quelque chose de surajouté; parce que ou bien Dieu ne conserverait pas toujours la créature dans l'être, ou continuellement quelque chose serait ajouté à la créature; ce qui n'est pas admissible. Donc les créatures ne sont pas conservées par Dieu dans l'être ».

Il est inutile de faire remarquer l'importance et la rigueur de ces objections. Saint Thomas en prendra occasion de mettre en pleine lumière une doctrine extrêmement délicate et difficile.

L'argument *sed contra* ne pouvait être mieux choisi. C'est le mot de l'Épître *aux Hébreux*, où il est « dit, chap. I (v. 3) : *Lui qui porte tout par la vertu de sa parole* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu'« il est nécessaire de dire, et selon la foi et selon la raison, que les créatures sont conservées dans l'être par Dieu », en ce sens que si Dieu,

qui leur a donné l'être, cessait un seul moment d'agir pour leur conserver cet être qu'Il leur a donné, et continuer de le leur donner, elles cesseraient d'être immédiatement. « Pour saisir l'évidence de cette proposition, il faut considérer, poursuit saint Thomas, qu'une chose est conservée par une autre, d'une double manière. — D'abord, indirectement et par occasion, comme on dira qu'une chose est conservée par celui qui écarte tout agent de nature à la corrompre ; c'est ainsi qu'on dira de quelqu'un qu'il conserve un enfant, s'il l'empêche de tomber dans le feu. De cette manière, Dieu aussi sera dit conserver certains êtres, mais non pas tous. Il est des êtres, en effet, qui n'ont pas besoin d'être conservés de la sorte, parce qu'il ne peut y avoir, par rapport à eux, aucun agent destructeur qu'il soit nécessaire d'écarter pour qu'ils se conservent. — D'une autre manière, on dira d'un être qu'il en conserve un autre », non plus seulement indirectement et par occasion, mais « directement et de soi, selon que l'être conservé dépend de celui qui le conserve en telle sorte que sans lui il ne peut pas être. De cette manière, toutes les créatures ont besoin d'être conservées par Dieu. C'est qu'en effet, l'être de toute créature dépend de Dieu en telle sorte que non pas même un instant, elles ne pourraient subsister, mais retomberaient dans le néant, si elles n'étaient conservées par l'opération de la vertu divine, ainsi que le dit saint Grégoire » (*Morales,* liv. XVI, ch. XXXVIII, ou encore ch. XVI ; et dans les anc. éd., ch. XVIII). On voit donc dans quel sens et jusqu'à quel point les créatures sont dites avoir besoin d'être conservées par Dieu dans leur être. C'est de la manière la plus intime et la plus absolue [Cf. q. 8, art. I].

Après avoir expliqué le sens de sa conclusion et en avoir indiqué la portée, saint Thomas ajoute qu' « on peut la montrer comme il suit.— Tout effet dépend de sa cause selon que celle-ci en est la cause ». Comme le remarque le saint Docteur, dans les *Questions disputées, de la Puissance de Dieu*, q. 5, art. I, « c'est essentiel à la raison de cause et à la raison d'effet, que l'effet dépende de sa cause, *hoc est de ratione effectus et causæ* » ; et, nécessairement, l'effet dépend de sa cause dans la mesure où celle-ci a raison de cause, et l'autre raison d'effet. « Seulement, il faut

considérer qu'il est des agents qui ne sont causes de l'effet que quant à son devenir » ou au fait pour lui d'être produit, « et non pas directement quant à son être. Il peut en être ainsi et dans les choses artificielles et dans les choses de la nature. — L'architecte, par exemple, est cause de la maison quant à sa construction, mais non pas directement quant à son être. Il est manifeste, en effet, que l'être de la maison suit sa forme; or, la forme de la maison consiste dans une certaine disposition et un certain ordre des matériaux qui la composent », selon qu'on a un fondement, des murs, et un toit, avec telles dimensions, et disposés de telle ou telle sorte; « laquelle forme de la maison est la suite ou la conséquence de certaines propriétés naturelles appartenant à certaines choses. De même, en effet, que le cuisinier cuit la nourriture en usant d'une certaine vertu naturelle active, qui est celle du feu; de même, l'architecte construit la maison en utilisant le ciment, les pierres et les bois qui peuvent recevoir telle disposition et tel ordre »; c'est parce que les pierres ont telles propriétés naturelles de dureté et de solidité, que l'architecte les prend pour établir ce qui sera le fondement de la maison qu'il veut construire, et aussi pour édifier les murs; c'est parce que le bois a telles autres propriétés naturelles de légèreté et de solidité tout ensemble, que l'architecte le prend pour en faire les poutres, les supports ou les portes; et ainsi de suite, pour tout le reste qui rentre comme partie intégrante ou constitutive de la maison. « Il s'ensuit », puisque la forme de la maison dépend de la nature de ces divers matériaux, et que l'être de la maison dépend de sa forme, « que l'être de la maison », non pas quant au fait du devenir, mais quant au fait de terminer ce devenir, « dépendra de la nature de ces choses, comme la construction de la maison », ou le fait, pour ces matériaux, d'avoir pris la place qu'ils occupent et d'avoir abouti par leur disposition respective à constituer la maison, « a dépendu de l'action de l'architecte ».

Ce n'est pas seulement pour les choses artificielles qu'on peut trouver des effets qui ne dépendent de leurs causes que quant au fait du devenir et non quant au fait d'être, directement et en soi. « On peut considérer la même chose parmi les êtres de la

nature. Car s'il est des agents qui ne soient pas causes de la forme en tant que telle, ils ne seront pas causes par soi de l'être qui est la conséquence d'une telle forme; ils ne seront causes de l'effet que quant au fait d'être produit. Or, il est manifeste que si deux êtres sont de même espèce, l'un ne peut pas être cause par soi de la forme de l'autre, en tant qu'elle est telle forme » ou sous sa raison spécifique; « il s'ensuivrait, en effet, qu'il serait cause de sa propre forme, puisque c'est, de part et d'autre, la même raison de forme. Il peut seulement être cause de cette forme selon qu'elle est dans la matière, c'est-à-dire qu'il peut faire que telle portion de matière reçoive cette forme » au point de vue individuel; « et c'est là être cause quant au devenir; comme, par exemple, quand l'homme engendre l'homme, et que le feu produit le feu. Il s'ensuit que toutes les fois qu'un effet naturel est apte à recevoir l'impression de l'agent selon la même raison où elle est dans l'agent, alors la production de l'effet dépend de cet agent, mais non pas son être ».

« Il est vrai que parfois l'effet n'a pas dans sa nature de recevoir l'impression de l'agent selon la même raison » spécifique « où elle est dans ce dernier, comme on le voit dans tous les agents qui ne produisent pas un effet qui leur soit spécifiquement semblable »; c'est le propre de tous les agents analogues, par opposition aux agents univoques; et saint Thomas cite l'exemple, classique dans la théorie d'Aristote, des « corps célestes qui sont cause de la génération des corps inférieurs spécifiquement dissemblables ». Quoi qu'il en soit de cet exemple des corps célestes, la raison vaut par rapport aux causes analogues que sont les anges, et, plus encore, Dieu. « De tels agents peuvent être causes de la forme sous sa raison spécifique de telle forme, et non pas seulement quant au fait d'être reçue dans telle portion de matière. Il s'ensuit qu'ils seront causes non pas seulement du devenir, mais aussi de l'être. — De même donc que le devenir de la chose » ou sa production « ne peut pas demeurer » et se continuer, « lorsque cesse l'action de l'agent qui est cause de l'effet quant à son devenir » ou à sa production; « de même, l'être de la chose ne saurait demeurer lorsque vient à cesser l'action de l'agent qui est cause de l'effet, non seulement quant au devenir,

mais aussi quant à l'être. On a là la raison pour laquelle l'eau chauffée retient la chaleur, quand cesse l'action du feu; tandis que l'air ne demeure pas illuminé, non pas même un moment, lorsque cesse l'action du soleil. C'est qu'en effet la matière de l'eau est apte à recevoir la chaleur du feu selon la même raison spécifique qu'elle a dans le feu; et il suit de là, que si elle reçoit d'une manière parfaite la forme du feu, elle » cesse d'être de l'eau, devient du feu et « garde toujours la chaleur; si, au contraire, elle ne participe qu'imparfaitement quelque chose de la forme du feu, quant à une sorte de commencement, la chaleur ne demeurera pas toujours, mais un certain temps seulement, à cause de la faible participation du principe de la chaleur » qui est la forme substantielle du feu. « L'air, au contraire, n'est, en aucune manière, apte à recevoir la lumière selon la même raison spécifique qu'elle a dans le soleil; l'air, en effet, n'est pas apte » à devenir substantiellement soleil, « à recevoir en lui la forme substantielle du soleil, qui est le principe de la lumière; et voilà pourquoi, n'ayant pas de racine dans l'air, la lumière cesse aussitôt, dès que cesse l'action du soleil ».

Les savants d'aujourd'hui pourraient discuter le détail de l'exemple apporté ici par saint Thomas. La raison n'est pas discutable. Elle consiste à dire, selon que saint Thomas lui-même la formule expressément dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. LXV, arg. 6e, que « l'impression de l'agent ne demeure dans l'effet, quand cesse l'action de l'agent, que si elle devient, pour l'effet, une nature. Si, en effet, les formes des êtres qui s'engendrent, et leurs propriétés, demeurent en eux jusqu'à la fin, en vertu de la génération, c'est parce qu'elles leur deviennent naturelles. De même pour les *habitus* ou les habitudes; on les perd difficilement, parce qu'ils se changent en nature »; ils deviennent une seconde nature. « Quant aux simples dispositions et aux affections passives ou passionnelles, qu'elles soient dans le corps ou qu'elles soient dans l'âme, elles demeurent quelque peu après l'action de l'agent, mais non toujours, parce qu'elles ne sont qu'en voie de devenir, dans l'effet, une nature. Quant à ce qui appartient en propre à la nature d'un genre supérieur, cela ne demeure en aucune façon » dans

l'effet « après l'action de l'agent », parce que cela n'est même pas en voie de devenir, dans l'effet, une nature, la nature d'un genre supérieur ne pouvant jamais devenir la nature d'un être appartenant à un genre inférieur. Et saint Thomas apporte de nouveau l'exemple de la lumière du soleil, qui était en parfaite harmonie avec cette doctrine dans la théorie d'Aristote sur la nature des corps célestes.

« Or », poursuit le saint Docteur, ici, dans la *Somme théologique*, « toute créature est à Dieu ce que l'air est au soleil qui l'éclaire » ; c'est-à-dire que Dieu est, par rapport à toute créature, d'une nature transcendante, comme, dans la théorie aristotélicienne, le soleil était d'une nature transcendante par rapport aux corps inférieurs. De même, en effet », explique saint Thomas, toujours en se plaçant dans la théorie aristotélicienne, « que le soleil est lumineux par sa nature et que l'air ne devient lumineux qu'en participant la lumière du soleil, et non en participant la nature du soleil ; de même, Dieu seul est être par son essence, parce que son essence est son être ; toute créature, au contraire, est être par participation. non que son essence soit son être » : l'essence de toute créature est d'*être ceci* ou d'*être cela ;* aucune n'a ni ne peut avoir pour essence d'*être :* sans quoi les essences étant immuables, éternelles et par elles-mêmes, les créatures seraient par elles-mêmes, éternelles et immuables. Dieu seul a pour essence d'être. Il a pu se définir Lui-même : Je suis l'Être (*Exode*, chap. III). Il s'ensuit que l'être, qui est la nature même de Dieu, pourra bien être communiqué par participation aux créatures, mais il ne le sera jamais de façon à devenir en elles une nature, ni même un acheminement à cela. Il sera toujours en elles d'une façon infiniment plus dépendante, par rapport à Dieu, de l'action qui le produit, que la lumière de l'atmosphère n'est dépendante de l'action illuminatrice du soleil. « Et voilà pourquoi, ainsi que le dit saint Augustin, au livre IV du *Commentaire littéral de la Genèse* (chap. XII) : *Si la vertu de Dieu cessait d'administrer les choses qu'Il a créées, au même instant, toute leur beauté disparaîtrait et toute nature serait anéantie* Et au huitième livre (chap. XII), il dit que, *de même que l'air, quand la lumière est présente, devient lumineux,*

de même l'homme, quand Dieu lui est présent, s'illumine, tandis que si Dieu est absent, il devient aussitôt ténèbres. »

Pouvait-on démontrer de manière plus rigoureuse et plus nette cette grande vérité qui projette des clartés si vives sur les rapports de tout être créé avec Dieu [Cf. q. 8, art. 1].

L'*ad primum* répond que « l'être suit de soi la forme de la créature, en supposant toutefois l'influx de Dieu; comme la lumière suit la transparence de l'air, en supposant l'influx du soleil. Il suit de là que la puissance au non-être dans les créatures spirituelles et dans les corps célestes est plutôt en Dieu pouvant retirer son influx, que dans la forme ou la matière de ces créatures ». Quoi qu'il en soit des corps célestes, au sens aristotélicien, ou de la matière intransformable, au sens de certains savants et philosophes modernes, toujours est-il que les formes pures subsistantes, comme les anges et les âmes humaines, sont, de soi, nécessaires, et ne peuvent pas ne pas être. L'être, en effet, étant une suite nécessaire de la forme — car tout être est dès qu'il a sa forme, et il continue d'être tout autant qu'il garde cette forme — et les formes subsistantes ne pouvant point se perdre puisqu'elles sont simples, ne dépendant ni d'une matière qui les porte ni de parties qui les constituent, leur être est essentiellement immuable et inamovible. Il n'est au pouvoir d'aucune cause étrangère ni même en leur propre pouvoir de modifier ou de supprimer cet être. Mais cet être n'est en elles que par emprunt, par participation; il n'est pas elles, car, nous l'avons dit, elles n'ont pas pour essence d'être. Ceci est le propre de Dieu. Lui seul a pour essence d'être. L'être est sa nature. Dans les formes subsistantes, non seulement l'être n'est pas leur nature, mais il n'est ni ne peut être en voie de devenir cela. Nécessairement, il est en elles, non comme propriété inhérente, et fixe, et permanente, faisant en quelque sorte partie d'elles-mêmes, à titre de qualité, de disposition ou d'habitus, mais à titre d'acte incessamment communiqué par le foyer d'où il émane; un peu comme la lumière de l'air, qui se trouve incessamment communiquée par le foyer lumineux Il demeure donc que ces créatures ne peuvent pas ne pas être, parce qu'*il n'est rien, ni en elles, ni hors d'elles, dans le monde créé, qui puisse*

empêcher l'action du foyer de l'être de continuer de se communiquer à elles : elles sont toujours, et nécessairement, de par leur nature, dans la disposition voulue pour recevoir cette communication actuelle du foyer de l'être; ce qui n'est pas pour les autres créatures, dont la nature, composée de matière et de forme, peut se trouver placée, par violence extérieure ou par simple évolution intérieure, dans une condition telle qu'elle n'est plus dans la disposition requise pour continuer de recevoir l'influx du foyer de l'être. Mais si ces créatures ne peuvent pas ne pas être, au sens qui vient d'être dit, il n'en demeure pas moins qu'elles sont toujours sous la dépendance actuelle du foyer de l'être, et qu'il peut dépendre de ce foyer qu'elles cessent d'en recevoir la communication actuelle.

L'*ad secundum* déclare que « Dieu ne peut pas communiquer à une créature de se conserver dans l'être, alors que son opération à lui cesserait, pas plus qu'Il ne peut lui communiquer qu'il ne soit pas la cause de son être. La créature, en effet, a besoin d'être conservée par Dieu dans la mesure où l'être de l'effet dépend de la cause de cet être. Il n'y a donc point de parité avec l'agent qui n'est pas cause de l'être, mais seulement du devenir » ou de la production, ainsi qu'il a été expliqué au corps de l'article.

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection arguë de la conservation qui consiste dans l'éloignement de toute cause de corruption; et nous accordons qu'en effet toutes les créatures n'ont pas besoin d'être conservées de la sorte, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quartum* dit que « la conservation des créatures par Dieu n'est point par une action nouvelle de sa part; elle est par la continuation de l'action qui donne l'être, laquelle action n'entraîne ni mouvement ni temps. C'est ainsi d'ailleurs que la conservation de la lumière dans l'air se fait par la continuation de l'influx du soleil ». Dans la théorie d'Aristote, l'exemple était plus concordant qu'il ne le serait aujourd'hui pour les savants. On admettait autrefois que si la lumière supposait un certain mouvement local antérieur, elle-même n'était point un phénomène de mouvement local; elle consistait dans une certaine altéra-

tion qui se produisait instantanément [Cf. dans notre précédent volume, q. 67, art. 2, 3]. Quoi qu'il en soit de l'application de cet exemple dans le détail, la raison demeure, que la conservation n'est pas une action nouvelle qui se surajoute à l'action créatrice et doive produire continuellement quelque chose de nouveau. C'est une seule et même action qui consiste dans le fait de donner l'être : elle s'appelle création, quand elle commence de le donner; et conservation, quand elle continue.

Les créatures ont besoin d'être conservées par Dieu dans l'être qu'elles ont. Saint Thomas nous a dit, au début du corps de l'article, que cette conclusion s'imposait dans l'ordre de la raison. Nous trouvons, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, chap. LXV, arg. 7e, une explication de cette parole. Elle se rattache à la question de l'origine du monde. « Au sujet de l'origine des choses, rappelle saint Thomas, il y a une double position : l'une, celle de la foi, enseignant que les choses ont été nouvellement produites par Dieu dans l'être; l'autre, qui est celle de certains philosophes, disant que les choses ont émané de Dieu de toute éternité [Cf. tome III, q. 46, art. 1, 2]. Dans l'une comme dans l'autre de ces deux positions, il faut dire que les créatures sont conservées dans l'être par Dieu. — Car si les choses ont été produites par Dieu dans l'être, alors qu'auparavant elles n'étaient pas » — et c'est ce que la foi enseigne, — « il faut que l'être des choses soit une conséquence de la volonté divine, et pareillement aussi leur non-être, puisqu'Il a permis que les choses ne fussent pas quand Il l'a ainsi voulu, et qu'Il a fait qu'elles soient quand Il l'a voulu. Elles sont donc tout autant qu'Il veut qu'elles soient. Et, par conséquent, c'est sa volonté qui les conserve. — De même, si les choses ont émané de Dieu de toute éternité », comme le veulent certains philosophes en ne se plaçant qu'au point de vue de la raison, « il n'est pas possible d'assigner le temps ou le moment où elles auront commencé d'être ainsi produites par Dieu. Ou bien donc elles n'ont jamais été produites par Dieu », ce que la raison repousse, « ou bien c'est toujours que leur être procède de Dieu, tout autant qu'elles sont ». Il n'y a pas possibilité d'assigner un moment pour l'ac-

tion de Dieu donnant l'être; et cependant, il n'est pas douteux que Dieu donne l'être; donc Il le donne toujours. « C'est donc par son action qu'Il conserve les choses dans l'être ».

Mais est-ce immédiatement, par Lui-même et sans aucun intermédiaire, que Dieu conserve ainsi toute créature.

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si Dieu conserve immédiament toute créature?

Cet article est propre à la *Somme théologique*. Dans les autres œuvres du saint Docteur, on ne trouve pas ce point de doctrine discuté *ex professo*. — Trois objections veulent prouver que « Dieu ne conserve pas immédiatement toute créature ». — La première rappelle que c'est par une même action que Dieu conserve les choses et qu'Il les crée, ainsi qu'il a été dit (art. précéd., *ad 4um*). Or, Dieu a créé toutes choses sans intermédiaire. Donc Il les conserve aussi immédiatement ». — La seconde objection observe que « chaque chose est plus rapprochée d'elle-même que des autres choses. Or, il ne peut pas être communiqué à une créature qu'elle se conserve elle-même. Donc, à plus forte raison ne doit-il pas pouvoir lui être communiqué de conserver les autres. Par conséquent, Dieu conserve toutes choses sans le concours d'aucune cause intermédiaire ». — La troisième objection rappelle que « l'effet est conservé dans l'être par ce qui est sa cause non seulement quant à son devenir, mais aussi quant à son être. Or, toutes les causes créées, à ce qu'il semble, ne sont causes de leurs effets que quant au devenir; puisqu'elles ne sont causes qu'en mouvant », en faisant passer un sujet donné d'un état à un autre état, « ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 45, art. 3, 5; q. 65, art. 4). Par conséquent, elles ne sont point causes en telle manière que leur causalité s'étende à la conservation de leurs effets dans l'être ».

L'argument *sed contra* fait observer qu'« une chose est conservée par cela même qui lui donne l'être. Or, Dieu donne l'être aux choses par l'intermédiaire de certaines causes. Donc, Il les

conserve aussi dans l'être par l'intermédiaire de certaines causes ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler qu'« il a été dit (à l'article précédent) qu'une chose en conserve une autre dans l'être d'une double manière : indirectement et par occasion, en écartant ou en empêchant l'action de tout agent corrupteur ; et, aussi directement et de soi, en tant que l'être d'une autre chose dépend d'elle, comme de la cause dépend l'être de l'effet. Or, c'est de l'une et de l'autre de ces deux manières qu'une chose créée peut se trouver en conserver une autre. — Il est manifeste, en effet, que même dans le monde corporel, il est une foule de choses qui empêchent l'action des causes corruptrices et par là-même ont la vertu de conserver ; c'est ainsi que le sel empêche les chairs de se corrompre ; et il en est de même pour une foule d'autres choses. — Il se rencontre aussi que de certaines créatures dependent certains effets quant à leur être. Dès là, en effet, qu'il y a de nombreuses causes ordonnées entre elles, il est nécessaire que l'effet dépende d'abord et principalement de la cause première, mais aussi, secondairement, de toutes les causes intermédiaires. Il s'ensuit qu'il appartiendra principalement à la première cause de conserver l'effet ; mais cela appartiendra aussi, secondairement, à toutes les causes intermédiaires ; et cela, d'autant plus, que la cause sera plus haute et plus rapprochée de la cause première. Aussi bien est-ce aux causes supérieures, même dans le monde des corps, qu'est attribuée la conservation et la permanence des choses ; c'est ainsi qu'Aristote dit, au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6 ; Did., liv. XI, ch. VI, n. 10, 11), que le premier mouvement, savoir le mouvement diurne, est la cause de la continuité de la génération ; et que le second mouvement, qui est dû au zodiaque, est la cause de la diversité que nous voyons dans la génération et la corruption. Et, de même, les astronomes attribuent à Saturne, qui est la plus élevée des planètes, la fixité et la permanence des choses ». Ces dernières réflexions, que saint Thomas donnait conformément à la science de son temps, ne répondent plus à notre manière de concevoir l'ordre et l'influence motrice des corps célestes. Mais il demeure toujours que les corps céles-

tes ont une action très réelle sur notre terre, et que cette action explique pour une très grande part les transformations que nous constatons dans le monde de la nature. Cela suffit pour que nous puissions en appeler, avec le saint Docteur, à la subordination des causes secondes dans la production des effets que nous constatons autour de nous, et, par suite, à l'action conservatrice des causes secondes sous l'action supérieure de la cause première. — « Et donc, conclut saint Thomas, nous devons dire que Dieu conserve certaines choses dans l'être, par l'entremise de certaines causes ».

La force de l'argument donné ici par saint Thomas, est tout entière en ce fait que certaines causes secondes, sous l'action souveraine de la cause première, concourent à produire l'être de certaines choses, non pas seulement quant au devenir ou à la production elle-même, mais aussi quant à l'être de ces choses. Nous avons vu, à l'article premier, ce qu'il fallait entendre par ces diverses expressions. Toute la question est donc de savoir, si, en effet, il est des causes secondes qui concourent à la production de leurs effets, non pas seulement quant au devenir, mais directement quant à l'être. Saint Thomas nous a montré à l'article précédent que les agents naturels univoques ne concourent pas directement à la production de la forme en tant que telle, mais seulement à l'introduction de telle forme dans telle portion de matière, ce qui est concourir seulement à la production de l'effet quant à son devenir et non pas quant à son être. Si donc il est des causes secondes qui concourent directement à la production de leurs effets quant à l'être de ces derniers, il faut que ce soit des causes supérieures et d'un autre ordre. C'est ce que les anciens appelaient les causes ou les agents analogues, par opposition aux agents univoques. Ils attribuaient ce caractère, dans le monde des corps, aux corps célestes, par rapport aux corps inférieurs. Saint Thomas vient de nous rappeler ici cette doctrine. Nous n'avons pas à la discuter, pour le moment, ni à déterminer ce qu'il en peut rester dans la conception moderne du monde. Nous reviendrons là-dessus quand saint Thomas traitera *ex professo* de l'action des corps célestes (q. 115, art. 3); ou encore de l'action des anges sur le monde des corps (q. 110,

art. 2; Cf., dans notre précédent volume, q. 65, art. 4). Qu'il nous suffise de remarquer que si, en fait, aucune cause seconde n'avait, par rapport à ses effets, la raison de cause analogue telle que l'a définie saint Thomas, il s'ensuivrait que Dieu seul conserverait immédiatement dans l'être les choses créées. Ce qui est absolument certain, c'est que tous les êtres qui sont des formes subsistantes, comme les anges et les âmes humaines, ne tiennent leur être que de Dieu seul; et, par suite, ne peuvent être conservés dans l'être que par Lui, à l'exclusion de tout agent second ou créé.

L'*ad primum* répond que, sans doute « Dieu a créé immédiatement toutes choses », du moins s'il s'agit, pour le monde corporel, des premiers éléments d'où devaient se former tous les autres corps; « mais, dans la création même des choses, Il a institué parmi ces choses un tel ordre que les unes dépendraient des autres »; c'est ainsi, par exemple, que, dans la conception aristotélicienne du monde, les éléments dépendaient de l'action supérieure des corps célestes; et, même dans la conception moderne du monde, il n'est pas douteux que les corps dépendent les uns des autres, bien que le mode de dépendance ne soit pas le même que celui dont parlaient les anciens. « Il s'ensuit que même les corps qui avaient été créés immédiatement par Dieu, devaient être conservés secondairement dans l'être par les agents intermédiaires dont ils dépendaient » après leur création, « étant présupposé toujours le mode principal et premier de conservation qui revenait à Dieu ».

L'*ad secundum* fait observer que « la cause propre est conservatrice de l'effet qui dépend d'elle. Par conséquent, de même qu'il ne peut être accordé à un effet qu'il soit à lui-même sa cause, mais qu'il peut lui être accordé d'être la cause d'un autre, pareillement, il ne peut être accordé à aucun effet de se conserver lui-même, mais il peut lui être accordé d'en conserver d'autres ».

L'*ad tertium* dit qu'« aucune créature ne peut être cause d'une autre, quant au fait d'acquérir une nouvelle forme ou une disposition nouvelle, si ce n'est par mode de mutation; car elle agit toujours en présupposant un sujet », qu'elle fait simplement passer d'un état à un autre état, soit substantiel, soit accidentel.

« Mais quand une fois la cause a ainsi introduit dans l'effet cette forme ou cette disposition, elle l'y conserve sans nouvelle mutation du sujet. C'est ainsi que l'air, quand il est illuminé nouvellement, ne l'est pas sans subir un certain changement; mais la conservation de la lumière dans l'atmosphère ne suppose pas un changement dans l'air; elle s'explique par la seule présence du luminaire ».

Il n'est aucun être créé qui ne dépende de Dieu quant à la conservation de son être; comme il n'en est aucun qui n'en dépende quant à la réception de son être. Mais, de même que Dieu peut communiquer l'être à certaines créatures en se servant de causes secondes qui agissent sous sa vertu, de même Il peut conserver certains êtres créés par l'entremise d'autres êtres créés. C'est ainsi qu'on peut supposer qu'il y a, dans l'universalité des forces cosmiques, les causes secondes proportionnées suffisant à maintenir dans leur être naturel, sous l'action suprême de la cause première, les êtres corporels qu'elles concourent à produire. — Cette conservation des êtres par Dieu doit-elle s'entendre en ce sens que Dieu ne puisse pas ne pas conserver les êtres qu'Il a créés? Y a-t-il quelque nécessité qui l'y oblige? Si cette nécessité n'existe pas, et si, absolument parlant, Dieu pourrait détruire soit tous les êtres qu'Il a créés, soit tels ou tels de ces êtres, y a-t-il cependant quelque raison qui nous permette d'assurer qu'en fait Dieu ne les détruira pas et qu'Il les conservera toujours. Tels sont les deux points que nous devons maintenant examiner, et dont l'importance souveraine pour nous n'a pas besoin d'être soulignée.

Et d'abord, si Dieu peut anéantir quoi que ce soit. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si Dieu peut réduire quelque chose à néant?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne peut pas réduire quelque chose à néant ». — La première est un mot de

« saint Augustin », qui « dit, dans son livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXI), que *Dieu n'est pas cause de tendance au non-être*. Or, il en serait ainsi, si Dieu pouvait réduire quelque chose à néant. Donc Dieu ne peut pas réduire quelque chose à néant ». — La seconde objection rappelle que « Dieu est cause des choses, faisant qu'elles soient, par sa bonté ; car, ainsi que le dit saint Augustin, au livre de *la Doctrine chrétienne* (liv. I, ch. XXXII), *si nous sommes, c'est parce que Dieu est bon*. Or, Dieu ne peut pas ne pas être bon. Donc Il ne peut pas faire que les choses ne soient pas ; ce qu'Il ferait, s'il les réduisait à néant ». — La troisième objection dit que « si Dieu réduisait à néant quelque chose, il faudrait que cela se fît par quelque action. Or, cela ne se peut pas. Toute action, en effet, se termine à l'être ; si bien que même l'action de l'agent qui corrompt, aboutit à la production de quelque chose, puisque la corruption de l'un entraîne la génération de l'autre » : un être nouveau succède toujours à la destruction d'un premier être. « Il s'ensuit que Dieu ne peut pas réduire à néant quelque chose ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « Jérémie », qui « dit, chap. X (v. 24) : *Châtiez-moi, Seigneur, mais selon la justice, et non dans votre colère, pour ne pas me réduire à néant* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « d'aucuns ont affirmé que Dieu a produit les choses dans l'être en agissant par nécessité de nature ». C'est l'opinion de tous ceux qui ont été pour le fatalisme absolu. On sait que Leibnitz se rapproche beaucoup de cette sorte de fatalisme, par sa théorie de l'optimisme et de la raison suffisante, voulant que l'être de toutes choses soit déterminé parce qu'il était mieux qu'en effet cette chose existât, de préférence à toute autre, et que Dieu Lui-même ne pouvait pas ne pas choisir ce qui était mieux. « Si cela était vrai », si, en quelque sens qu'on l'entende, Dieu, dans la production des êtres créés, avait agi par nécessité de nature, et non en vertu de son absolue liberté, il s'ensuivrait que « Dieu ne pourrait pas réduire quelque chose que ce soit à néant ; pas plus qu'Il ne peut en rien changer dans sa nature » ; sa nature ne peut absolument pas être autrement qu'elle n'est ; et, par

suite, si les êtres créés provenaient de Dieu agissant par nature, ils ne pourraient absolument pas être autrement qu'ils ne sont, non pas seulement quant à leurs essences, ce que tout le monde doit admettre, mais même quant au fait de leur être.

« Mais », déclare saint Thomas, « ainsi qu'il a été établi plus haut (q. 19, art. 4), cette opinion est fausse et totalement contraire à la foi catholique, qui confesse que Dieu a produit les choses dans l'être par sa libre volonté, selon cette parole du psaume (CXXXIV, v. 6) : *Tout ce que le Seigneur a voulu, Il l'a fait* ». Le Concile du Vatican devait souligner ce point de doctrine en déclarant que Dieu a constitué toutes choses « par un conseil souverainement libre, — *liberrimo consilio* », et en proclamant anathème « quiconque dirait que ce n'est pas par une volonté libre de toute nécessité que Dieu a créé les choses, mais qu'Il les a créées aussi nécessairement qu'Il s'aime nécessairement Lui-même » (Denzinger, 1632, 1652). « Cela donc, que Dieu communique l'être aux créatures, dépend de la volonté divine », agissant dans sa pleine et absolue liberté. « D'autre part, ce n'est pas autrement qu'Il conserve les créatures dans l'être, sinon parce qu'Il leur influe cet être continuellement, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 4um*). De même donc qu'avant que les choses fussent, Dieu pouvait ne pas leur communiquer l'être et, par suite, ne pas les produire ; de même, alors que déjà elles sont, il est en son pouvoir de ne pas leur influer l'être ; et par là même elles cesseraient d'exister ; ce qui serait, pour elles, être réduites à néant ».

L'*ad primum* remarque que « le non-être n'a pas de cause par soi ; car il n'est rien qui puisse être cause, si ce n'est en tant que cela est ; et ce qui est, de soi, est cause d'être ». Ce n'est qu'accidentellement que ce qui est est cause de non-être, parce que l'être qu'il se propose de réaliser ne peut être obtenu que par la destruction d'un autre être ; mais, de soi, l'être tend à produire l'être. « Ainsi donc, Dieu ne peut pas être cause qu'une chose tende au non-être ; ceci est le propre de la créature, et elle le tient d'elle-même, en tant qu'elle est venue du néant » : par elle-même, la créature, dans l'ordre de la réalité existante, n'est rien ; elle n'est qu'un pur possible ; et encore,

elle n'est possible qu'eu égard à la puissance de Dieu qui a le pouvoir de la réaliser ; n'étant rien par elle-même, en dehors de la puissance de Dieu, de même qu'elle n'était que néant, avant que cette puissance intervînt, de même, alors que déjà elle existe réalisée, elle demeure néant par son fond, abstraction faite de la puissance de Dieu qui la tient dans l'être ; elle tend donc, de soi, au néant. L'action de Dieu n'a pas à intervenir, pour qu'elle tende au néant. Au contraire, l'action de Dieu, de soi, n'a pour effet que de donner l'être. « Mais, d'une façon accidentelle », et non de soi, « Dieu peut être cause qu'une chose retombe dans le néant », auquel de soi elle tend ; « il suffit, pour cela, qu'Il retire son action de telle chose ». — Pouvait-on de façon plus lumineuse montrer le contraste qui existe entre Dieu, source d'être, par Lui-même, et la créature qui, de soi, n'est que néant ?

L'*ad secundum* dit que « la bonté de Dieu est cause des choses, non par nécessité de nature, car la bonté divine ne dépend pas des choses créées, mais par volonté libre. De même donc qu'Il aurait pu, sans préjudice pour sa bonté, ne pas produire les choses dans l'être, de même, Il pourrait, sans détriment pour sa bonté, ne pas conserver les créatures dans l'être ». La bonté de Dieu se prend ici au sens de son bien ou de sa perfection, qui n'est autre que son essence ou son être subsistant en lui-même dans sa raison infinie d'être ou d'acte pur. L'être de Dieu n'acquiert rien, parce qu'Il communique l'être aux créatures ; ce sont ces dernières seules qui acquièrent quelque chose ; de même, l'être de Dieu ne perdrait rien, à supposer que les créatures qui sont ne fussent plus ; seules, les créatures perdraient ce qu'elles ont. L'être ou la bonté de Dieu sont absolument au-dessus et en dehors de l'être et de la bonté des créatures. L'être et la bonté des créatures dépendent totalement de l'être et de la bonté de Dieu ; mais l'être et la bonté de Dieu demeurent absolument indépendants de toute bonté et de tout être créés. Si donc les créatures sont et si elles sont bonnes, elles le doivent à la bonté de Dieu. Mais la bonté de Dieu était et demeure libre de leur communiquer l'être et la bonté qu'elles ont.

L'*ad tertium* répond que « si Dieu réduisait quelque chose à néant, ce ne serait point qu'il lui fallût agir ; ce serait parce qu'Il

cesserait d'agir ». La conservation des créatures dans l'être, nous l'avons dit à l'*ad quartum* de l'article premier, n'est, du côté de Dieu, que la continuation de l'acte par lequel Il influe l'être aux créatures. Il suffirait donc que cette continuation cesse, pour que les créatures ne fussent plus. Et parce que l'acte de Dieu produisant l'être des créatures et le leur continuant n'est pas autre chose qu'un acte de sa volonté souverainement libre, il s'ensuit que c'est à un acte de vouloir divin qu'est suspendu l'être de tout ce qui est. Pour que tout ce qui est dans le monde cessât d'être à l'instant, il suffirait que Dieu cesse de vouloir ! Voilà jusqu'à quel point nous dépendons de Dieu !

C'est du seul vouloir divin que dépend, en dernier ressort, la conservation, dans l'être, de tout ce qui est, comme c'est par le seul vouloir divin que toutes choses sont venues à l'être, selon qu'il s'agit de leur première cause. S'ensuit-il que l'être des créatures soit quelque chose de précaire ? Par elles-mêmes, elles ne sont qu'une non répugnance à l'être. S'il plaît à Dieu de leur communiquer l'être, elles peuvent le recevoir. Mais, alors même qu'elles sont, leur être est toujours un être d'emprunt. Pour qu'elles ne l'eussent plus, il suffirait que Dieu cesse de vouloir le leur communiquer. Ne semble-t-il pas, dès lors, qu'elles ne peuvent jouir que très imparfaitement de l'être qu'elles ont, puisque, suspendues sur l'abîme du néant, d'où elles ont été tirées par le seul vouloir divin, elles pourraient à l'instant y retomber, si tel était le bon plaisir de Dieu. Qu'en est-il de la fixité et de la permanence des créatures dans l'être ? Y a-t-il lieu de craindre que cet être leur soit un jour supprimé ? S'il est vrai que Dieu pourrait anéantir tout ce qui est, devons-nous dire qu'en fait Il anéantit ou anéantira un jour quelque chose ?

C'est ce point de doctrine que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si quelque chose est réduit à néant?

Trois objections veulent prouver que « quelque chose est réduit à néant ». — La première argue de ce que « la fin répond au commencement. Or, au commencement, rien n'était que Dieu seul. Donc, à la fin. les choses aboutiront à ce terme que rien ne sera sinon Dieu seul. Et, par suite, les créatures seront réduites à néant ». — La seconde objection remarque que « toute créature a une puissance finie. Or, il n'est pas de puissance finie qui aille jusqu'à l'infini ; c'est par là qu'Aristote prouve au huitième livre des *Physiques* (chap. x, n. 1; de S. Th., leç. 21), qu'une puissance finie ne peut pas mouvoir pendant un temps infini. Donc, il n'est pas de créature qui puisse durer infiniment. Par conséquent, toute créature sera un jour réduite à néant ». — La troisième objection fait observer que « la forme et les accidents » ne sont pas quelque chose de composé; ils sont quelque chose de simple; ils « n'ont pas de parties qui les constituent. Or, ils cessent d'être ». On ne peut donc pas dire qu'il reste quelque chose d'eux-mêmes; et, « par suite, ils sont réduits à néant », ils sont anéantis.

L'argument *sed contra* rappelle qu'« il est dit, dans l'*Ecclésiaste*, chap. III (v. 14) : *J'ai appris que toutes les œuvres que Dieu a faites demeurent éternellement* ». — Le texte ne pouvait être mieux choisi, car il exprime d'une manière très formelle cela même qui est l'objet du présent article.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « parmi les choses que Dieu accomplit dans le monde de la créature, il en est qui proviennent selon le cours naturel des choses ; et d'autres qui sont accomplies, d'une façon miraculeuse, en dehors de l'ordre naturel constitué dans les choses, ainsi qu'il sera dit plus loin (quest. suiv., art. 6). Ce que Dieu doit faire selon l'ordre naturel constitué dans les choses, peut être connu en considérant les natures elles-mêmes de ces choses. Quant à ce qui s'ac-

complit miraculeusement, tout cela est ordonné à manifester les mystères de la grâce, selon cette parole de l'Apôtre dans son épître *aux Corinthiens*, chap. XII (v. 7) : *A chacun, la manifestation de l'Esprit est donnée pour une raison d'utilité;* et, parmi ces manifestations, il énumère, tout de suite après, l'opération des miracles ». Si donc la considération des natures des choses nous montre que Dieu n'agit pas en elles pour les détruire; et si, d'autre part, la raison qui porte Dieu à agir miraculeusement dans le monde est, elle aussi, contraire à toute annihilation, nous aurons le droit de conclure de la manière la plus certaine que Dieu ne réduira jamais à néant quelque être que ce soit. — Or, il en est ainsi. — « Les natures des créatures démontrent qu'aucune d'elles n'est réduite à néant; car, ou elles sont immatérielles, et, dès lors, il n'y a pas en elles puissance au non-être; ou bien elles sont matérielles, et, même alors, elles demeurent toujours, au moins en raison de leur matière, qui est incorruptible, étant le sujet où se succèdent » indéfiniment « la génération et la corruption. — De même, réduire quelque chose à néant ne saurait appartenir aux manifestations de la grâce; car si quelque chose est de nature à montrer la divine puissance et la divine bonté, c'est bien plutôt le fait que Dieu conserve les choses dans l'être ». La punition même des pécheurs serait moins parfaite et moins digne de Dieu si le pécheur était anéanti, comme le prouve saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Puissance divine*, q. 5, art. 4, ad 6um. « Il s'ensuit que d'une façon pure et simple on doit dire que rien absolument ne sera jamais réduit à néant ». Il peut y avoir d'innombrables mutations et changements parmi les êtres qui sont, selon le cours normal des choses ou selon que Dieu agit miraculeusement dans le monde de la création; mais il n'y aura jamais anéantissement de quelque être que ce soit, par ce fait que Dieu retirerait aux êtres qu'Il a créés et qu'Il conserve, l'être qu'Il leur communique. De puissance absolue, Dieu le pourrait; de puissance ordonnée et sage, Il ne le fera jamais. Si donc l'être des créatures est tout ce qu'il y a de plus dépendant, puisqu'il dépend totalement et à chaque instant du vouloir divin, il est aussi tout ce qu'il y a de plus ferme et de plus stable, car jamais le vouloir divin ne

cessera de le porter : *Il porte tout par la vertu de sa Parole :* et Il le porte à tout jamais.

L'*ad primum* applique à l'objection cette doctrine du corps de l'article. « Que les choses aient été produites, alors qu'auparavant elles n'étaient pas, cela fait éclater la puissance de leur auteur. Mais qu'elles soient réduites à néant », maintenant qu'elles sont, « ce serait aller contre la manifestation de la puissance de Dieu, puisque c'est surtout en cela que se manifeste la puissance de Dieu, qu'Il conserve les choses dans l'être, selon cette parole de l'Apôtre *aux Hébreux*, ch. I (v. 3) : *Il porte toutes choses par la puissance de sa Parole* ».

L'*ad secundum* fait observer que « la puissance de la créature à être est seulement réceptive; la puissance active appartient à Dieu, de qui provient l'influx qui fait être. Il suit de là que le fait que les choses durent infiniment provient de l'infinité de la vertu divine. Toutefois, il est certaines choses qui n'ont qu'une vertu déterminée à les faire exister un temps déterminé, selon qu'elles peuvent être empêchées de recevoir l'influx de l'être que Dieu leur communique, par l'action de quelque agent contraire, auquel, en effet, une vertu finie ne peut résister qu'un certain temps déterminé et non un temps infini. Mais, pour les êtres qui n'ont pas de contraire dans leur nature, bien qu'ils aient une vertu finie, ils demeurent éternellement » ; car ils sont toujours en état de recevoir l'être que leur infuse la source éternelle de l'être, c'est-à-dire Dieu. — On le voit, pour saint Thomas, la nature des divers êtres créés n'est en soi qu'une possibilité ou une réceptivité d'être ; mais elle est cela; et parce qu'elle est cette réceptivité, l'être ne lui est communiqué par Dieu que dans la mesure où elle peut le recevoir. De là vient que les natures qui sont des formes subsistantes reçoivent l'être d'une façon inamissible; car, dans la forme qui n'est que forme, il n'y a aucune opposition possible à la réception de l'être. De telles natures ne pourraient cesser d'être que si Dieu cessait de leur communiquer l'être qu'Il leur infuse; et il n'y a aucune raison, nous l'avons dit, pour que Dieu cesse son influx. Les natures, au contraire, qui sont constituées, dans leur raison de nature, par des éléments multiples, élément potentiel et élément actuel, ou élé-

ment matériel et élément formel, et, dans l'élément matériel, juxtaposition d'éléments contraires, reçoivent l'être selon tous ces éléments divers; et parce que ces éléments divers, dans la mesure où ils participent l'être, peuvent agir ou réagir en sens contraire, les uns sur les autres, ou encore subir l'action plus ou moins dissolvante des agents extérieurs, il s'ensuit que leur ensemble, qui constitue la nature recevant l'être communiqué par Dieu, forme un tout instable pouvant se décomposer ou se dissoudre. Du même coup, ces natures sont sujettes à ne plus recevoir l'être que Dieu leur communiquait, en tant que telles; mais leurs éléments continueront à le recevoir selon que le comportera leur nature respective.

L'*ad tertium* dit que « les formes et les accidents ne sont pas des êtres complets, puisqu'ils ne subsistent pas; ce ne sont que des éléments d'être; ils sont dits être, en effet, parce que par eux quelque chose est. Et cependant, selon leur mode d'être, ils ne sont pas réduits à néant; non pas qu'il demeure une partie d'eux-mêmes, mais parce qu'ils demeurent dans la puissance de la matière ou du sujet ». — Cette doctrine de saint Thomas sur la permanence des formes matérielles et des accidents doit être soigneusement notée. Comme nous l'expliquions tout à l'heure, et saint Thomas vient de le dire lui-même expressément, tout ce qui n'est pas forme subsistante ne peut constituer un suppôt, pris séparément; ce ne sont pas des êtres, ce ne sont que des éléments d'être. Et parce que l'être seul qui subsiste peut recevoir l'être communiqué par Dieu, il s'ensuit que ces éléments pris séparément ou en eux-mêmes ne peuvent ni recevoir, ni, par suite, conserver l'être communiqué par Dieu. Ils ne peuvent être que des conditions faisant qu'un autre qu'eux-mêmes reçoive et conserve l'être. Lors donc qu'ils seront dans le tout qui constitue le suppôt, ou l'être subsistant, ou la nature complète, pouvant recevoir l'être communiqué par Dieu, ils seront eux aussi ou ils recevront l'être, non pas à la façon du tout qui subsiste, mais comme conditions d'être dans ce tout qui subsiste. Que si le tout vient à se dissoudre, ils cesseront immédiatement de participer l'être qu'ils participaient dans ce tout. Comme cependant lorsque le tout se dissout, les parties de ce tout demeurent, ils demeu-

reront eux aussi, selon que leur nature le comporte ; et c'est ainsi que les formes matérielles demeureront dans la puissance de la matière ; et les accidents, dans la puissance du sujet ou de la substance. Il est à remarquer que les accidents pourront demeurer à des titres divers, dans la puissance du sujet ou de la substance, selon qu'il s'agira d'accidents découlant de la nature du sujet, au moins à titre d'aptitudes, ou d'accidents simplement reçus dans le sujet et totalement produits par une cause extrinsèque. — Nous aurons, plus tard, à appliquer ce point de doctrine à la question de la grâce, forme accidentelle produite par la seule puissance de Dieu, dans la substance spirituelle, où ne se trouve qu'une puissance réceptive, au sens de puissance obédientielle, par rapport à cette grâce que Dieu ne crée pourtant pas, mais qu'Il tire par son action souveraine, de cette puissance obédientielle de l'être spirituel, soit par Lui-même immédiatement, soit par l'entremise de certaines causes instrumentales, comme il arrive dans les sacrements de la nouvelle loi.

Il n'est pas un seul être dans le monde, qui, dans la mesure où il participe l'être, ne soit sous la dépendance actuelle et absolue de Dieu. C'est de Dieu, comme de sa première cause, qu'il tient l'être qu'il a ; non pas seulement en ce sens que Dieu lui aurait communiqué cet être au début, mais en ce sens que Dieu, immédiatement ou par l'intermédiaire de certaines causes secondes, continue à chaque instant de lui infuser l'être qu'Il lui infuse depuis le premier moment où il a commencé d'être. Et parce que c'est dans une pleine et absolue liberté de son vouloir, que Dieu communique ainsi leur être à toutes les natures qui sont, il s'ensuit que la conservation des créatures dans l'être est aussi, au sens le plus parfait, l'œuvre du libre vouloir divin. Toutefois, la nature même de ce libre vouloir divin, toujours réglé par la plus parfaite sagesse, nous assure que les créatures qui sont demeureront à tout jamais et que chacune d'elles sera toujours selon que sa nature le permet.

La conservation des créatures dans l'être était le premier effet du gouvernement divin. Il en est un second, nous l'avons dit, et

c'est le perfectionnement des créatures ou la conduite de ces créatures à leur fin. Aussi bien, après avoir traité de la conservation des créatures, « nous devons maintenant considérer le second effet du gouvernement divin, qui est la mutation des créatures », selon qu'elles passent d'un état à un autre état, en prenant ce mot dans son sens le plus général et le plus universel. — « Nous traiterons, d'abord, de la mutation des créatures par Dieu », immédiatement (q. 105); « et ensuite, de la mutation d'une créature par l'autre », sous l'action souveraine et suprême de Dieu (q. 106-119).

D'abord, de la mutation des créatures par Dieu immédiatement.

C'est l'objet de la question suivante, une des plus fameuses, des plus importantes, et aussi des plus actuelles de la *Somme théologique*. Saint Thomas traite ici, *ex professo*, de la motion de Dieu en toute créature; il traite également des miracles. Mais venons au texte même du saint Docteur.

QUESTION CV.

DE LA MUTATION DES CRÉATURES PAR DIEU.

Cette question comprend huit articles :

1° Si Dieu, d'une façon immédiate, peut mouvoir la matière et la transformer ?
2° Si, d'une façon immédiate, Il peut mouvoir quelque corps ?
3° S'Il peut mouvoir l'intelligence ?
4° S'Il peut mouvoir la volonté ?
5° Si Dieu opère en tout être qui opère ?
6° S'Il peut faire quelque chose en dehors de l'ordre établi dans les choses ?
7° Si tout ce que Dieu fait ainsi constitue un miracle ?
8° De la diversité des miracles ?

De ces huit articles, les cinq premiers traitent de la mutation des créatures par Dieu, en général ; les trois autres, de cette mutation spéciale des créatures par Dieu, qui s'appelle le miracle. — En ce qui est de la mutation des créatures par Dieu, en général, saint Thomas examine d'abord cette mutation, selon que la nature est purement passive sous l'action de Dieu qui est seul à agir (art. 1-4) ; il l'examine ensuite selon que la nature a raison de principe actif, agissant, en effet, sous l'action de Dieu qui agit en même temps qu'elle (art. 5). [Sur cette distinction, qui est la clef des cinq premiers articles de la question présente, cf. *Questions disputées. de la Puissance de Dieu*, q. 3, art. 7, *ad 3um*]. — La mutation des créatures par Dieu, selon que la nature est purement passive et que Dieu est le seul à agir, se considère, d'abord, par rapport aux êtres corporels (art. 1, 2) ; et ensuite, par rapport aux êtres spirituels (art. 3, 4). — Par rapport aux êtres corporels, nous avons à considérer l'action de Dieu sur le sujet premier de toute mutation, ou de toute action, qui est l'être purement en puissance ou la matière première (art. 1) ; nous aurons à considérer ensuite cette action de Dieu

sur l'être corporel total, composé de matière et de forme (art. 2). — D'abord, de l'action de Dieu sur la matière première.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si Dieu peut d'une façon immédiate mouvoir la matière en lui imprimant sa forme ?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne peut pas, d'une façon immédiate, mouvoir la matière en lui donnant sa forme ». — La première arguë d'un point de doctrine, établi par « Aristote, au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7 ; Did., liv. VI, ch. VIII, n. 5, 6) ». Il y est « dit que la forme ne peut être produite dans cette matière que par une forme qui est elle-même dans la matière; car toute action suppose un semblable qui produit un semblable à soi. Puis donc que Dieu n'est pas une forme existant dans la matière, il s'ensuit qu'Il ne peut pas produire la forme dans la matière ». — La seconde objection remarque que « si un agent quelconque est apte à produire plusieurs choses, il n'en produira aucune déterminément, à moins qu'il ne soit déterminé par un autre principe; c'est ainsi, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 18), qu'un jugement universel ne meut que par l'entremise d'une perception particulière. Or, la vertu divine est une cause universelle portant sur toutes choses. Il s'ensuit qu'elle ne peut produire une forme particulière, que par l'entremise de quelque agent particulier ». — La troisième objection rappelle que « si l'être commun dépend de la première cause universelle, pareillement l'être déterminé dépend de causes particulières déterminées, ainsi qu'il a été établi plus haut (q. 104, art. 2). Or, l'être déterminé de chaque chose est dû à la forme propre de cet être. Donc, les formes propres des choses ne sont produites par Dieu qu'avec le concours des causes particulières intermédiaires ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le fait marqué « dans la *Genèse* », chap. II (v. 7) où « il est dit : *Dieu forma*

l'homme du limon de la terre ». Nous avons vu plus haut que la formation du corps de l'homme avait été l'œuvre immédiate de Dieu [Cf. q. 91, art. 2].

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « Dieu, d'une façon immédiate, peut mouvoir la matière, causant en elle la forme » qui doit l'actuer. Il le prouve par cette simple raison, qui ressort, évidente, du seul examen des termes de la proposition : « l'être en puissance passive peut être réduit en acte par la puissance active qui le contient sous son pouvoir. Puis donc que la matière se trouve contenue sous le pouvoir divin, ayant été produite par Dieu, elle peut être réduite en acte par la puissance divine. Or, cela même est, pour la matière, être mue à la forme ; car la forme n'est pas autre chose que l'acte de la matière ». C'était donc ici une simple question d'analyse métaphysique. Le rapport métaphysique de la matière et de la forme se ramène à un rapport de puissance et d'acte : la matière est en puissance à l'acte qu'est la forme ; par conséquent, être mue à la forme, pour la matière, c'est passer de la puissance à l'acte. Or, l'acte qui contient sous lui toute puissance, c'est l'acte divin. Il s'ensuit que l'acte divin pourra, directement et par lui-même, comme l'ayant sous sa sphère d'action, faire passer cette puissance qu'est la matière, à son acte propre qui est la forme. La démonstration est absolue et adéquate. .

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de la similitude qui doit exister entre l'agent et l'effet produit par lui. « Un effet se trouve assimilé à la cause qui le produit, d'une double manière. D'abord, par rapport à la même espèce ; c'est ainsi que l'homme est produit par l'homme et le feu par le feu. D'une autre manière, selon un rapport de contenance virtuelle, en ce sens que la forme de l'effet est contenue virtuellement dans la cause : c'est ainsi », remarque saint Thomas, apportant le double exemple classique de son temps, « que les animaux engendrés de la putréfaction et les plantes et les minéraux sont assimilés au soleil et aux étoiles dont la vertu concourt à leur génération » : il n'y a plus, aujourd'hui, à supposer que des animaux soient engendrés par la seule vertu des forces cosmiques, sans l'action d'un vivant proportionné et de même espèce ; quant à l'action générale des

corps célestes sur les transformations du monde de la nature, nous en reparlerons plus loin (q. 115, art. 3). Toujours est-il que la conception d'un agent supérieur produisant un effet qui lui sera semblable d'une similitude analogique et non spécifique, n'a rien que de parfaitement plausible en soi, quelle que soit sa réalisation dans le monde des agents physiques et corporels. « Ainsi donc l'effet est assimilé à la cause qui le produit selon tout ce à quoi s'étend la vertu de l'agent ». Il est manifeste, en effet, que si dans l'agent ne se trouvait pas, proportionnellement et éminemment, tout ce qu'il y a d'être produit dans l'effet, cet être n'eût jamais été produit par cet agent. Par conséquent, selon tout ce qu'il a de réalité et d'être reçu, l'effet est assimilé à ce qui est dans la vertu de l'agent. « Or, la vertu de Dieu s'étend à la forme et à la matière, ainsi qu'il a été établi plus haut » (q. 14, art. 11 ; q. 44, art. 2) : tout ce qu'il y a de réalité et d'être dans la forme et dans la matière, selon le mode d'être qui convient à chacune d'elles, tout cela vient de Dieu et est causé par sa vertu. « Il s'ensuit que le composé qui est produit se trouve assimilé à Dieu selon la contenance virtuelle, comme il est assimilé au composé qui le produit selon la similitude spécifique. De même donc que le composé qui produit un autre être composé, peut mouvoir la matière à la forme en engendrant un composé semblable à soi; de même aussi Dieu le peut ». La seule différence est que dans un cas, il y aura similitude spécifique entre la cause et l'effet produit, tandis que dans l'autre, il n'y aura que similitude analogique [Cf. q. 4, art. 2 et art. 3]. Saint Thomas ajoute qu'aucune autre forme qui n'existe pas dans la matière », comme, par exemple, la forme angélique, « ne peut agir ainsi, car la matière » première, sous sa raison propre d'être en puissance, n'est contenue que sous la puissance divine; elle « n'est contenue dans la vertu d'aucune autre substance séparée. Lors donc que les démons ou les anges agissent dans le monde des choses visibles, ce n'est jamais en imprimant » directement « les formes » dans la matière, « mais seulement », par mode de mouvement local, « en se servant de semences corporelles » ou d'agents physiques proportionnés. [Cf. ce qui a été dit plus haut, q. 51, art. 3; q. 65, art. 4; q. 91, art. 2].

L'*ad secundum* accorde que « la raison donnée par l'objection serait concluante, si Dieu agissait par nécessité de nature. Mais comme Il agit par la volonté et par l'intelligence qui connaît les raisons propres de toutes les formes, et non pas seulement leurs raisons universelles [Cf. q. 14, art. 6), il s'ensuit qu'Il peut, d'une façon déterminée, causer dans la matière, telle ou telle forme ».

L'*ad tertium* fait observer que « cela même, que les causes secondes sont ordonnées à des effets déterminés, est produit en elles par Dieu. Il suit de là que si Dieu ordonne les autres causes à des effets déterminés, Il peut aussi produire, par Lui-même, des effets déterminés ».

Dieu peut agir immédiatement sur la matière première et la mouvoir, c'est-à-dire causer en elle toute les formes dont cette matière est susceptible. — Peut-Il également mouvoir, d'une façon immédiate, l'être corporel tout entier, c'est-à-dire le composé de matière et de forme ?

C'est le point de doctrine que nous devons maintenant examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si Dieu peut immédiatement mouvoir un corps ?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne peut pas, d'une façon immédiate, mouvoir un corps ». — La première arguë de ce que « le moteur et le mobile doivent être unis, comme il est prouvé au septième livre des *Physiques* (ch. II ; de S. Th., leç. 3, 4) ; d'où il suit qu'il doit y avoir contact entre le moteur et le mobile. Or, il ne peut pas y avoir de contact entre Dieu », qui est esprit, « et un corps quelconque. Saint Denys note, en effet, au premier chapitre des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), qu'*il n'y a pas de contact de Dieu*. Donc Dieu ne peut pas, d'une façon immédiate, mouvoir quelque corps que ce soit ». — La seconde objection dit que « Dieu meut sans être mû. Or, ce

qui meut ainsi, c'est l'objet perçu comme appétible. Par conséquent, Dieu meut en tant qu'Il est perçu comme objet d'un désir. Et, puisqu'Il ne peut être perçu de la sorte que par l'intelligence, qui n'est ni un corps, ni la vertu d'un corps, il s'ensuit que Dieu ne peut pas mouvoir un corps d'une façon immédiate ». — La troisième objection rappelle qu'« il est prouvé par Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. x, n. 2; de S. Th., leç. 21), qu'une puissance infinie meut instantanément. Or, il est impossible qu'un corps soit mû instantanément; parce que tout mouvement supposant deux extrêmes opposés, il s'ensuit que deux contraires seraient simultanément dans un même sujet; ce qui est impossible. Donc un corps ne peut pas être mû instantanément par une puissance infinie. Puis donc que la puissance de Dieu est infinie, ainsi qu'il a été établi plus haut (q. 25, art. 2), il s'ensuit que Dieu ne peut pas, d'une façon immédiate, mouvoir un corps ».

L'argument *sed contra* se réfère à « l'œuvre des six jours », disant que « Dieu l'a faite sans intermédiaire. Or, dans cette œuvre, se trouve compris le mouvement des corps, comme on le voit par ce qui est dit dans la *Genèse*, chap. I (v. 9) : *Que les eaux se rassemblent en un seul lieu*. Donc Dieu peut mouvoir les corps d'une façon immédiate ». — Dans cet argument *sed contra*, comme dans les objections, il s'agit surtout, on le voit, du mouvement local imprimé par Dieu aux êtres corporels.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer que « c'est une erreur de dire que Dieu ne puisse pas produire par lui-même l'un quelconque des effets déterminés qui sont le fait de quelque cause créée que ce puisse être ». Il s'ensuivrait, en effet, que la puissance de Dieu n'est pas infinie et qu'il est quelque vertu dans la créature dont l'efficacité ne vient pas de Dieu. « Par conséquent, puisque les corps sont mus immédiatement par des causes créées », comme l'expérience en témoigne, « il ne doit venir en doute à personne que Dieu ne puisse, d'une façon immédiate, mouvoir quelque corps que ce puisse être. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas, ceci est la conséquence de ce qui a été dit plus haut (art. précéd.). Tout mouvement d'un corps quelconque, en effet », qu'il s'agisse du mouvement local,

qui est le mouvement proprement dit, ou des mutations qui consistent dans l'altération conduisant à la génération substantielle, « est : — ou bien la conséquence d'une certaine forme; c'est ainsi que le mouvement local des corps lourds et des corps légers », dans l'opinion aristotélicienne, « suit la forme qui est donnée par l'agent producteur; ce qui fait dire que l'agent producteur meut ces sortes de corps; — ou bien la voie qui conduit à la forme, comme la caléfaction conduit à la forme feu » qui est le terme naturel de la caléfaction. « Or, c'est au même qu'il appartient d'imprimer la forme, de disposer à l'introduction de la forme et de donner le mouvement qui est la suite de cette forme; le feu producteur, en effet, n'a pas seulement de produire un autre feu; il a aussi de chauffer » la matière où la forme feu doit être introduite, « et de mouvoir en haut » le nouveau feu en vertu de la forme qu'il lui communique. « Puis donc que Dieu peut, d'une façon immédiate, imprimer la forme dans la matière », ainsi qu'il a été dit à l'article précédent, « il s'ensuit qu'Il peut, selon n'importe quelle espèce de mouvement, mouvoir n'importe quel corps ». La seule chose à considérer est que les corps mus ainsi immédiatement par Dieu, sont mus, non pas du dehors, comme lorsqu'ils sont mus d'un mouvement violent par les causes créées, mais du dedans et par un mouvement qui leur devient naturel tout autant qu'il est causé en eux par Dieu.

L'*ad primum* fait observer qu'« il est un double contact : le contact corporel, comme lorsque deux corps se touchent » d'un contact quantitatif; « et le contact de vertu, comme on dit qu'une chose attristante touche le sujet qu'elle attriste. Selon le premier mode de contact. Dieu, qui est incorporel, ne peut ni toucher, ni être touché. Que s'il s'agit du contact de vertu, Dieu touche les créatures en les mouvant, mais Il n'est pas touché par elles; car il n'est aucune vertu naturelle de quelque créature que ce soit qui puisse atteindre Dieu » et agir sur Lui. « C'est en ce sens que saint Denys a pu dire qu'*il n'y a pas de contact de Dieu* ». Le contact de vertu consiste en ce qu'un être en acte produit l'acte dans un être en puissance Puis donc que Dieu est l'acte pur, nullement en puissance, tandis que toute créature est en puissance, par rapport à Lui, il s'ensuit qu'Il peut atteindre

toute créature, par le contact de vertu, mais qu'Il ne peut être atteint Lui-même par quoi que ce soit. [Sur le double contact corporel et virtuel, cf. dans notre précédent volume, p. 259 et suiv.].

L'*ad secundum* accorde que « Dieu meut comme objet de désir et de connaissance », ce qui est le mode de mouvoir propre à la cause finale. « Mais il n'est pas nécessaire que Dieu meuve toujours comme objet désiré et connu par l'être qui est mû; il suffit qu'Il soit désiré et connu par Lui-même; c'est, en effet, pour sa bonté que Dieu opère toutes choses ». Dieu se meut Lui-même à mouvoir pour Lui-même les êtres dénués de connaissance intellectuelle qui ne peuvent ni Le désirer ni Le connaître.

L'*ad tertium* explique qu'« Aristote, au huitième livre des *Physiques*, entend prouver que la vertu du premier moteur n'est pas une vertu subjectée dans un être corporel; et il le prouve par la raison suivante : La vertu du premier moteur est infinie (il le prouve par ce fait, qu'il peut mouvoir pendant un temps infini). Or, une vertu infinie, si elle était subjectée dans un être quantitatif, mouvrait instantanément; ce qui est impossible. Donc il faut que la vertu du premier moteur soit en dehors de toute étendue. Il suit de là que si on pose qu'un corps soit mû instantanément, cela ne peut être que le fait d'une vertu infinie subjectée dans l'étendue. La raison en est que toute vertu qui est subjectée dans l'étendue meut selon toute elle-même; elle meut, en effet, par nécessité de nature », la liberté étant l'apanage exclusif des êtres spirituels. « Puis donc que la puissance infinie dépasse sans proportion toute puissance finie, et que plus la puissance du moteur est grande, plus le mouvement du mobile sera rapide, il s'ensuit que si la puissance finie meut en un temps déterminé, la puissance infinie doit mouvoir hors de toute durée de temps », c'est-à-dire instantanément; « entre un temps, en effet, et un autre temps, il y a toujours une certaine proportion ». Lors donc qu'on suppose un corps mû instantanément, — supposition qui est impossible, — on affirme du même coup que la puissance qui le meut est une puissance infinie, mais corporelle, c'est à-dire aveugle et agissant par nécessité de nature. Mais nous ne disons rien de semblable, en admettant que Dieu, dont

la puissance est infinie, peut mouvoir un être corporel. Il ne s'ensuit nullement que cet être corporel soit mû instantanément, chose qui, en effet, serait impossible. C'est que « la vertu qui n'est pas une vertu corporelle est la vertu d'un être intelligent qui agit en ses effets selon qu'il leur convient. Puis donc qu'il ne peut convenir à un corps d'être mû instantanément, il ne suit pas », bien qu'elle soit infinie et pouvant, de soi, mouvoir instantanément, « qu'en effet elle meuve », dans ce cas, « instantanément » ; elle meut selon que la nature du corps l'exige.

S'il s'agit du monde corporel, Dieu peut, immédiatement et par Lui-même, produire, en n'importe quelle portion de matière, quelque forme que ce soit dont cette matière soit susceptible. Il peut aussi, immédiatement et par Lui-même, causer en n'importe quel être corporel quelque mouvement que ce puisse être, dont cet être corporel soit susceptible. Il n'est donc rien, absolument rien, dans le monde de la matière, qui ne soit à la merci de la toute puissance de Dieu. Il peut y produire, directement et par Lui-même, telles transformations et tels mouvements qu'il peut juger bon d'y produire, depuis les premières formes des éléments jusqu'aux formes les plus diverses et les plus parfaites des règnes minéral, végétal et animal, et depuis le mouvement du plus infiniment petit des atomes jusqu'aux mouvements les plus complexes et les plus étendus qui sont le propre des corps stellaires dans l'immensité de l'espace.

Après avoir étudié l'action de Dieu sur les natures corporelles, nous devons l'étudier maintenant sur les natures spirituelles : d'abord, en ce qui est de l'intelligence (art. 3); puis, en ce qui est de la volonté (art. 4). — D'abord, en ce qui est de l'intelligence.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si Dieu meut immédiatement l'intelligence créée?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne meut pas immédiatement l'intelligence créée ». — La première rappelle que « l'action de l'intelligence émane du principe en qui elle se termine; car ce n'est pas une action qui passe en une matière extrinsèque, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 9). Or, l'action de ce qui est mû par un autre n'est pas du principe en qui elle se termine; elle est du principe qui meut. Donc, l'intelligence n'est pas mue par un autre. Et, par suite, il semble bien que Dieu ne peut pas mouvoir l'intelligence ». — La seconde objection dit que « ce qui a en soi le principe suffisant de son mouvement n'est pas mû par un autre. Or, le mouvement de l'intelligence n'est pas autre que son acte même d'entendre, selon que l'entendre et le sentir portent le nom de mouvements, d'après Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 1, 2; de S. Th., leç. 12). D'autre part, le principe suffisant de l'acte d'entendre est la lumière intellectuelle propre à l'intelligence. Donc, l'intelligence n'est pas mue par un autre ». — La troisième objection remarque que « l'intelligence est mue par l'objet intelligible comme le sens est mû par l'objet sensible. Or, Dieu n'est pas intelligible pour nous; Il dépasse notre intelligence. Par conséquent, Dieu ne peut pas mouvoir notre intelligence ».

L'argument *sed contra* fait observer que « celui qui enseigne meut l'intelligence de celui qu'il enseigne. Or, Dieu *enseigne à l'homme la science*, comme il est dit au psaume XCIII (v. 10). Donc, Dieu meut l'intelligence de l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par une remarque qui montre bien en quel sens le saint Docteur parle de mouvement dans les premiers articles de la question présente. « De même, nous dit-il, que, dans les mouvements corporels, est appelé moteur ce qui donne la forme qui est le principe du

mouvement; de même sera dit mouvoir l'intelligence ce qui causera la forme, principe de l'opération intellectuelle, qui est appelée le mouvement de l'intelligence. Or, il y a pour l'opération intellectuelle, dans le sujet où elle se trouve, un double principe : l'un, qui est la vertu même ou la faculté intellectuelle, lequel principe se trouve même dans l'être intelligent qui ne fait pas acte d'intelligence; l'autre est le principe de l'acte d'entendre quand il se produit, et c'est la similitude de la chose entendue existant dans le sujet qui entend. On dira donc d'une chose qu'elle meut l'intelligence, soit qu'elle donne au sujet qui entend la faculté d'entendre, soit qu'elle imprime en cette faculté la similitude de la chose qui est entendue ».

« C'est de l'une et de l'autre manière que Dieu meut l'intelligence créée. — Dieu, en effet, est le premier être immatériel. Et parce que la raison d'être intelligent suit l'immatérialité, il en résulte que Dieu est le Premier Intelligent. Puis donc que le premier, en quelque ordre que ce soit, est la cause de tout ce qui vient après », selon le genre de cause qui convient à chaque ordre, « il s'ensuit que toute vertu intellectuelle vient de Dieu ». La vertu intellectuelle dont parle ici saint Thomas est ce que nous pourrions appeler *la faculté de voir le vrai*, comme la vue, dans l'ordre sensible, est la faculté de voir les couleurs. Dans l'ange, cette faculté de voir est simple, parce que Dieu lui communique directement, et à l'état parfait, le vrai qui est son objet. Pour l'homme, elle est double : l'une, qui est essentiellement la faculté de voir; et l'autre, qui est une vertu apte à faire que ce qui n'était pas, de soi, visible dans la sphère du vrai, le devienne. C'est ce que nous appelons, dans l'homme, l'intellect possible et l'intellect agent. L'intellect agent est la vertu abstractive ou illuminatrice qui rend visibles intellectuellement les objets sensibles qui n'étaient visibles intellectuellement qu'en puissance : l'intellect possible est l'intelligence tout court, ou la faculté qui produit l'acte d'entendre. L'une et l'autre, dans l'homme, comme aussi la faculté simple qui est dans l'ange, portent le nom de lumière et sont une participation de l'Intelligence Première, infinie et subsistante, qui est la Lumière même. Donc, à ce premier titre, et en raison de la faculté même de voir, dans

la sphère du vrai, tout être intelligent créé est mû par Dieu dans son acte de voir, puisque la faculté même par laquelle il voit est une participation de l'Intelligence Première qui est Dieu, causée en lui par cette Intelligence.

« De même », poursuit saint Thomas, « parce que Dieu est le Premier Être, et que tous les êtres qui sont ont d'abord leur être en Lui comme dans leur première cause, il faut qu'ils soient en Lui par mode d'êtres intelligibles, selon le mode d'être qui est le sien ». C'est donc de Lui aussi que provient, comme de sa première cause, tout ce qui peut avoir raison de similitude intellectuelle ou d'objet connaissable devant actuer une intelligence créée et lui permettre d'exercer son acte de voir le vrai. Et, sans doute, cela pourra ne pas provenir dans toutes les intelligences créées de la même manière ; car, pour les unes, c'est directement, à l'état de similitudes intellectuelles, que ces similitudes dériveront de l'Intelligence divine dans l'intelligence créée ; pour les autres, au contraire, c'est indirectement et par une sorte de détour, en ce sens qu'elles seront d'abord réalisées au dehors et en elles-mêmes, mais selon un mode d'être spécial qui les rendra actuellement connaissables pour le sens et connaissables seulement en puissance pour l'intelligence, de telle sorte que, pour ces intelligences, *tout vrai viendra en elles*, selon le cours normal de leur nature, non pas directement de Dieu, mais *directement des choses sensibles*, rendues de nouveau intelligibles, comme elles sont en Dieu, par la faculté abstractive et illuminatrice qu'est l'intellect agent, *imparfaitement toutefois*, car ces choses ne seront ainsi rendues intelligibles que *relativement à leurs principes essentiels*, seuls retenus par la faculté abstractive, *si bien que l'intelligence actuée par ces sortes de similitudes ne pourra connaître directement que l'universel ou l'abstrait et n'aura qu'indirectement, ou par l'entremise de la connaissance sensible, la perception du réel subsistant* : — mais, dans un cas comme dans l'autre, tout ce qui aura raison de similitude intellectuelle venant actuer l'intelligence et lui donner de voir tel vrai, tout cela découlera dans l'intelligence créée, de Dieu comme de sa première cause. « C'est qu'en effet, de même que toutes les raisons intelligibles des choses existent

d'abord en Dieu, et de Lui dérivent dans les autres intelligences pour qu'elles entendent; pareillement aussi, elles dérivent dans les créatures, pour qu'elles subsistent ».

Les raisons intelligibles des choses, c'est-à-dire les similitudes intellectuelles qui actuent l'intelligence et lui permettent de voir le vrai sur toutes choses, existent en Dieu à l'état intelligible, mais impliquant toute la réalité que ces choses peuvent avoir en elles-mêmes selon leur mode propre de subsister. Dieu voit ces similitudes en Lui-même, dans sa propre essence; et, par elles, Il connaît toutes choses d'une connaissance propre, parfaite, adéquate [Cf. q. 14, art. 6]. De ces similitudes, ou de ces raisons des choses, il en est qu'Il réalise au dehors, par un acte libre de sa volonté. C'est d'une double manière qu'Il les réalise : en elles-mêmes, pour qu'elles subsistent; dans les intelligences créées, pour qu'elles y deviennent principes de connaissance intellectuelle. Mais là même, dans les intelligences créées, Il ne les réalise pas de la même manière, selon qu'il s'agit de l'intelligence angélique ou de l'intelligence humaine. Dans l'intelligence angélique, Il les réalise directement et immédiatement, à titre de similitudes actuellement intelligibles. Dans l'intelligence humaine, Il les réalise directement et indirectement tout ensemble : directement, par la lumière abstractive de l'intellect agent, qui vient de Lui immédiatement; immédiatement, par la voie des réalités extérieures sensibles, dont chacune porte en elle, *en même temps que le fait d'être et de subsister*, *les traits essentiels ou spécifiques* dont s'empare l'intellect agent et qu'il présente, sous la forme intellectuelle de *tel être* (au sens spécifique ou générique) ou de *tel vrai*, à l'entendement réceptif. C'est donc *dans la lumière de l'intellect agent*, *concurremment avec les traits spécifiques venus du dehors*, que notre intelligence voit tout ce qu'elle voit en fait de vrai. La réalité objective de sa connaissance est garantie par son procédé même de connaître, qu'il s'agisse de la réalité objective des traits spécifiques qui constituent l'idée, ou qu'il s'agisse de la réalité objective au sens de réalité qui subsiste en elle-même au dehors. Cette seconde réalité objective est garantie par le seul témoignage des sens; l'autre, par l'action du sens concurremment avec la lumière

de l'intellect agent : le côté abstrait qui est dans l'idée, c'est-à-dire ce qu'il y a en elle de transcendant, d'universel, d'immuable, d'éternel, est garanti par la lumière abstractive de l'intellect agent venue directement de Dieu; ce qu'il y a en elle de traits spécifiques ou distincts, la faisant telle idée plutôt que telle autre, ou l'idée de telle et de telle chose, est garantie par l'action, sur le sens, des objets extérieurs qui subsistent en eux-mêmes; et cette garantie remonte, elle aussi, quoique indirectement jusqu'à Dieu, parce que cet être propre et spécifique qui se trouve réalisé au dehors n'est que la reproduction, parfaitement exacte et infailliblement fidèle des traits spécifiques qui sont en Dieu et constituent, en Lui, la raison intellectuelle ou l'idée propre de cet être.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, Dieu meut l'intelligence créée, en tant qu'Il lui donne la vertu d'entendre, soit naturelle, soit surajoutée; et en tant qu'Il imprime en elle », de la manière qui a été dite, dans l'ordre naturel, ou avec une absolue liberté qui peut aller jusqu'à l'union immédiate de l'essence divine, dans l'ordre surnaturel, « les espèces intelligibles ». On peut dire aussi qu'Il meut l'intelligence créée, et ce n'est que la suite ou la continuation de la première motion, « en tant qu'Il maintient et conserve dans l'être l'une et l'autre », savoir : et la vertu d'entendre et les espèces intelligibles communiquées à cette vertu.

L'*ad primum* fait observer que « l'opération intellectuelle émane de l'intelligence en qui elle se trouve, comme d'une cause seconde; mais elle vient de Dieu comme de la cause première. C'est, en effet, de Lui que vient, à l'être qui entend, le fait de pouvoir entendre ».

L'*ad secundum* accorde que « la lumière intelligible, concurremment avec la similitude de la chose entendue, est le principe suffisant de l'acte d'entendre; mais ce n'est qu'un principe second, qui dépend du principe premier ».

L'*ad tertium* dit que « l'objet intelligible meut notre intelligence en tant que d'une certaine manière il imprime en elle sa similitude par laquelle il peut être entendu ». Ces similitudes, nous l'avons dit, viennent de Dieu comme de leur première

source. « Seulement, les similitudes que Dieu imprime dans l'intelligence créée ne suffisent pas à faire que Dieu soit vu par son essence, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 12, art. 2 ; q. 56, art. 3). Lors même donc que Dieu ne soit pas intelligible », selon qu'Il est en Lui-même, « pour l'intelligence créée, il n'en demeure pas moins qu'Il meut cette intelligence, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Dieu meut l'intelligence créée, en ce sens que les éléments qui font de cette intelligence le principe de l'opération intellectuelle, sont causés et conservés en elle par Dieu. Il est la source première et immédiate d'où viennent ces principes d'action, pour toutes les intelligences créées, s'il s'agit de la lumière intellectuelle qui est leur faculté d'entendre ; et, s'il s'agit des espèces intelligibles, tantôt le principe immédiat et tantôt le principe médiat, mais toujours le principe premier. — A côté de l'intelligence, se trouve, dans les natures spirituelles, la volonté. Que penser du pouvoir de Dieu à son sujet ? Devons-nous dire que Dieu peut mouvoir la volonté créée ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si Dieu peut mouvoir la volonté créée ?

Trois objections voulent prouver que « Dieu ne peut pas mouvoir la volonté créée ». — La première dit que « tout ce qui est mû par un agent extrinsèque est contraint. Or, la volonté ne peut pas subir de contrainte. Donc, elle ne peut pas être mue par un principe extrinsèque ; et, par suite, il ne se peut pas qu'elle soit mue par Dieu ». — La seconde objection arguë de ce que « Dieu ne peut pas faire que les contradictoires soient simultanément vraies. Or, il s'ensuivrait cela, si Dieu mouvait la volonté ; car être mû d'un mouvement volontaire, c'est être mû de soi et non par un autre. Donc, Dieu ne peut pas mouvoir la volonté ». — La troisième objection fait remarquer que

« le mouvement est plutôt attribué au moteur qu'au mobile ; c'est ainsi qu'on n'attribue pas l'homicide à la pierre » qui frappe « mais à celui qui a lancé cette pierre. Si donc Dieu meut la volonté, il s'ensuit que les œuvres volontaires ne seront plus attribuées à l'homme avec la raison de mérite ou de démérite. Or, c'est là une chose fausse. Donc Dieu ne meut pas la volonté ».

L'argument *sed contra* est le mot très expressif de saint Paul *aux Philippiens*, chap. II (v. 13) : *C'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le parfaire.*

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à ce qui a été dit de l'intelligence dans l'article précédent ; et il en conclut tout de suite que la volonté peut être mue d'une double manière. « De même que l'intelligence, ainsi qu'il a été dit, est mue par l'objet et par le principe qui lui a donné sa vertu d'entendre ; de même, la volonté est mue par son objet qui est le bien et par le principe qui cause la vertu de vouloir. — A titre d'objet, n'importe quel bien peut mouvoir la volonté ; toutefois, elle n'est mue d'une manière » pleinement « suffisante et efficace que par Dieu. C'est qu'en effet rien ne peut mouvoir un mobile d'une manière suffisante », en telle sorte que le mobile soit dans l'impuissance de résister à cette motion, « à moins que la vertu active du principe qui meut n'excède ou, à tout le moins, n'égale la vertu passive du mobile. Or, la vertu passive de la volonté s'étend au bien en général ; son objet, en effet, est le bien universel, comme l'objet de l'intelligence est l'être universel. D'autre part, tout bien créé est un bien particulier ; Dieu seul est le bien universel. Il s'ensuit que Dieu seul emplit la volonté et la meut d'une manière qui suffise », en telle sorte que la volonté ne garde plus la possibilité de ne pas le vouloir ou de vouloir autre chose, « à titre d'objet ». Et ceci revient à dire que, par mode d'objet, la volonté ne peut être nécessitée que par Dieu connu comme étant l'essence même de la béatitude. Pour tout le reste, qui n'a pas une connexion nécessaire avec Dieu ainsi connu, la volonté demeure parfaitement libre, gardant toujours, même si elle veut tel objet et pour tant qu'elle le veuille, la possibilité réelle et simultanée de ne pas le vouloir ou d'en vouloir un autre.

« Pareillement, en ce qui est de la vertu de vouloir, elle est

causée par Dieu seul. L'acte de vouloir, en effet, n'est pas autre chose qu'une certaine inclination vers l'objet de la volonté qui est le bien universel ». C'est à cela que se ramène, en dernière analyse, tout acte de vouloir. Car toutes les fois que la volonté veut une chose, et sous quelque forme qu'elle la veuille, elle ne la veut, au fond, que parce qu'elle la tient pour un certain bien. C'est donc toujours vers la raison de bien qu'elle se porte. Cette inclination au bien se retrouve en tout acte de la volonté et en constitue le fond. Par conséquent, mouvoir la volonté, du côté de la faculté ou de la vertu même de vouloir, c'est d'abord agir en elle selon qu'elle va vers le bien sous sa raison universelle. Cette inclination au bien universel se retrouvant en tout acte de vouloir, la volonté ne peut avoir aucun acte volontaire qu'en vertu de cette inclination. Il faut donc pouvoir l'atteindre en tant qu'elle va vers le bien universel, pour pouvoir causer en elle un acte de vouloir. Or, ceci est le propre de Dieu. « Incliner au bien universel est le propre du premier moteur; car », la fin répondant au principe (chaque être, en effet, qui agit, se propose une fin proportionnée), « c'est au *premier moteur* que correspond la *fin dernière :* comme, dans les choses humaines, c'est à celui qui est le chef de toute la multitude, qu'il appartient en propre de procurer le bien commun ».

« Il suit de là, conclut saint Thomas, que c'est le propre de Dieu de mouvoir la volonté, de l'une et l'autre manière », du côté de l'objet, et du côté de la faculté de vouloir ; « toutefois, c'est surtout par rapport au second mode », qu'il lui appartient en propre de la mouvoir, « en l'inclinant au dedans », c'est-à-dire en causant en elle l'inclination au bien, qui est son acte même. Du côté de l'objet, en effet, tout bien, même créé, peut mouvoir la volonté, quoique non d'une manière « suffisante », au sens où Dieu peut la mouvoir. Mais, du côté de la faculté, il n'y a absolument que Dieu, en dehors de la volonté elle-même, qui puisse agir directement en elle et y causer l'acte de vouloir.

L'*ad primum* fait observer que « ce qui est mû par un autre sera dit *contraint*, s'il est mû contrairement à son inclination propre ; mais s'il est mû par un autre qui lui donne l'inclination

propre qui fait qu'il se meut, on ne dira pas qu'il soit contraint; c'est ainsi », pour garder l'exemple des anciens, « que le corps lourd, quand il est mû en bas par l'être qui le produit » et, en le produisant, lui donne sa nature qui est d'aller vers le centre, « n'est pas contraint » par cet être qui le meut. « De même pour Dieu : mouvoir la volonté, n'est pas, de sa part, la contraindre, parce qu'il cause en elle la propre inclination qui fait qu'elle se meut ».

L'*ad secundum* dit que « se mouvoir volontairement », au sens, non pas d'une simple spontanéité, mais au sens de la motion volontaire libre, « est se mouvoir de soi, c'est-à-dire en vertu d'un principe intrinsèque », qui fait qu'on se détermine soi-même « à vouloir ou à rechercher tel ou tel bien compris sous la raison universelle de bien », comme nous aurons à l'expliquer plus tard (1ª - 2ᵉ, q. 9, art. 6, *ad 3ᵘᵐ*), et comme cela ressort de ce que nous avons déjà dit dans la question du libre arbitre (q. 83); « mais ce principe intrinsèque de mouvement », en vertu duquel on se meut soi-même, et qui n'est autre que la volition du bien en général, « peut être causé par un autre principe qui est extrinsèque. D'où il suit qu'être mû de soi, n'exclut pas le fait d'être mû par un autre ».

L'*ad tertium* s'appuie sur cette réponse pour exclure la troisième objection. « Si », en effet, « la volonté était mue par un autre, en telle manière qu'elle ne se mouvrait aucunement elle-même, les œuvres de la volonté ne seraient pas imputées à mérite ou à démérite. Mais parce que le fait pour elle d'être mue par un autre n'exclut pas qu'elle se meuve elle-même, ainsi qu'il a été dit (à l'*ad secundum*), il s'ensuit que ni la raison de mérite ni la raison de démérite ne sont enlevées ».

Il n'est aucun être créé qui ne soit totalement sous la main de Dieu. Dieu peut le mouvoir comme il l'entend, dans toute la sphère qui est la sphère propre de cet être. *Considéré comme nature et selon qu'il est apte à être actué d'une actuation quelconque,* soit par mode de forme, soit par mode de mouvement ou d'action, tout être créé, qu'il soit simple élément potentiel, qu'il soit corps, qu'il soit intelligence, qu'il soit volonté, demeure sou-

mis à l'action de Dieu ; et *Dieu peut produire en lui tel effet qu'Il lui plaît.* — Mais si nous ne considérons plus les êtres créés, comme natures ou comme puissances réceptives par rapport à Dieu, *si nous les considérons comme causes agissantes et produisant certains effets* par rapport à d'autres êtres créés ou par rapport à eux-mêmes considérés sous la raison d'agents et de patients tout ensemble, ou comme principes d'actions immanentes, pouvons-nous dire encore qu'ils demeurent soumis à l'action de Dieu. Dieu a-t-Il une part dans l'effet qu'ils produisent? Agit-Il en même temps qu'eux ; et cela en chacune de leurs actions? Leur œuvre est-elle aussi l'œuvre de Dieu? Dieu opère-t-Il en chacune de leurs opérations? — Tel est le point de doctrine que nous devons maintenant considérer, et qui est un des plus importants de toute la théologie. C'est la fameuse question du concours et de la prémotion, qui commande tous les rapports de Dieu et de la créature en quelque ordre que ce soit. Aussi bien est-ce partout qu'on la retrouve : dans la question de la prescience de Dieu, dans la question du libre arbitre, dans les questions de la grâce, dans la question de la causalité des sacrements, dans la question de l'Inspiration scripturaire. C'est aussi à son sujet que se sont livrées les célèbres joutes théologiques, présidées au dix-septième siècle, par la congrégation des *Auxiliis*. Et chacun sait que les deux grandes écoles en présence, celle du concours et celle de la prémotion, demeurent toujours, l'une voulant même parfois, aussi bien que l'autre, revendiquer pour elle, l'autorité du Docteur angélique. Or, c'est ici, à l'article que nous allons lire, que saint Thomas traite, *ex professo*, la grande question. Nous allons donc pouvoir nous convaincre, par nous-mêmes, de la pensée du saint Docteur, et voir si, en effet, c'est bien le concours simultané de Molina qu'il enseigne ou la prémotion physique dont parlent les thomistes.

Article V.

Si Dieu opère en tout être qui opère ?

Trois objections veulent prouver que « Dieu n'opère pas en tout être qui opère ». — La première arguë de ce que « nous ne pouvons attribuer à Dieu quelque manque que ce soit. Si donc Dieu opère en tout être qui opère, son action devra suffire où que ce soit. Et, par suite, il demeurera superflu qu'un agent créé quelconque agisse ». — La seconde objection dit qu'« une opération ne peut pas simultanément appartenir à deux agents qui opèrent; pas plus qu'un même mouvement numériquement ne peut être le mouvement de deux mobiles. Si donc l'opération de la créature est de Dieu dans la créature qui opère, elle ne pourra pas être en même temps de la créature. Et, ici encore, il n'y aura plus aucune créature qui opère quoi que ce soit ». — La troisième objection voudrait montrer qu'il suffit, pour pouvoir attribuer à Dieu comme à leur cause première toutes les opérations des créatures qui agissent, de lui attribuer la production des formes qui sont le principe des diverses opérations; auquel sens, en effet, nous avons dit, dans les quatre articles précédents, que Dieu meut tous les êtres qui sont et qui agissent. « La cause efficiente est dite cause de l'opération de l'effet, en tant qu'elle donne à ce dernier la forme par laquelle il agit. Si donc Dieu est la cause de l'opération des choses faites par Lui, ce sera en tant qu'Il leur donne la vertu par laquelle ils agissent. Or, Il a fait cela, au commencement, quand Il a produit les divers êtres. Donc il semble qu'ensuite Il n'opère plus dans la créature qui opère ». — Ces objections, on le voit, posent la question, en termes exprès, dans le sens que nous avons précisé en introduisant cet article.

L'argument *sed contra* n'est pas moins formel. C'est le mot d'Isaïe, au chap. XXVI (v. 12) : *Toutes nos œuvres, c'est vous qui les opérez en nous, Seigneur.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par signaler une

mauvaise manière d'entendre que Dieu opère en tout être qui opère. « D'aucuns, nous dit-il, ont voulu entendre » cela, « que Dieu opère en tout être qui opère, en ce sens qu'il n'y aurait aucune vertu créée à opérer dans les choses, mais que Dieu seul, d'une façon immédiate, opérerait toutes choses; c'est ainsi, par exemple, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu; et, pareillement, pour tout le reste ».

Dans les *Questions disputées, de la Puissance de Dieu*, q. 3, art. 7, saint Thomas explique comme il suit la pensée de ces auteurs, qu'il rapporte à la suite de « Rabbi Moyses » (Maimonide), auteurs dont il dit qu'ils appartenaient à la loi des Maures : « *quidam loquentes in lege Maurorum* » [Nous avions trouvé cette même expression dans l'article 3 de la question 47, que nous avons reconnu être de saint Thomas]. « Ils disaient qu'aucun être de la nature n'agit par sa vertu propre. Pour eux, toutes les formes naturelles étaient de pures formes accidentelles; et parce qu'un accident ne passe pas d'un sujet en un autre sujet, ils considéraient comme impossible que les êtres de la nature introduisent, par leur forme, une forme semblable dans un sujet donné. Ce n'était donc point le feu qui chauffait, mais Dieu causait la chaleur dans l'être chauffé. — Et si on leur objectait qu'à l'application du feu à une matière susceptible d'être chauffée il s'ensuivait toujours que cette matière était chauffée en effet, à moins qu'un obstacle accidentel n'empêchât l'action du feu, ce qui prouve bien que le feu est par lui-même cause de la chaleur, — ils répondaient que Dieu a établi en telle manière le cours des choses, que Lui-même ne causerait jamais la chaleur, sinon à l'apposition du feu, sans que pourtant le feu apposé fasse quoi que ce soit par rapport à la caléfaction du sujet ». — Ne croirait-on pas, en lisant cet exposé, lire l'exposé même de l'occasionnalisme de Malebranche, disant, lui aussi, que Dieu est l'*unique cause* de tous les effets produits dans le monde, et que les causes naturelles ne sont que des causes occasionnelles. Pour Malebranche, si une sphère se met en mouvement pour avoir été heurtée par une autre sphère, celle-ci n'est pas une cause. Il n'y a pas de relation nécessaire entre les mouvements des deux sphères. Le choc des deux sphères n'est pour le créateur de tout mouvement

matériel que l'occasion d'exécuter la décision de sa volonté, en donnant à la sphère heurtée une partie du mouvement de la sphère qui heurte. Ainsi donc Malebranche niait même la transmission ou la production du simple mouvement local par l'action d'une cause créée. C'était, poussée jusqu'au radicalisme le plus absolu, l'opinion même des philosophes arabes dont parle saint Thomas.

De cette opinion, le saint Docteur disait, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 1, q. 1, art. 4, avec une vivacité d'expression dont il n'est pas coutumier : « C'est une opinion insensée : *hæc positio stulta est* ». Et il en donnait cette triple raison : qu'« elle supprime l'ordre de l'univers », consistant précisément en ce fait que parmi les êtres les supérieurs agissent sur les inférieurs [Cf. q. 47, art. 3], qu'« elle enlève aux choses leurs opérations propres », et qu'« elle détruit le témoignage des sens ». Dans la question de *la Puissance de Dieu*, il appuyait sur cette dernière raison. « Une telle opinion, disait-il, répugne manifestement aux sens. Les sens, en effet, n'ayant leur opération de sentir qu'en raison de l'action exercée sur eux par l'objet sensible, vérité qui est surtout manifeste dans le sens du toucher ou dans les autres sens distincts de la vue, car, au sujet de ce dernier, quelques-uns ont prétendu que son acte était par voie d'une certaine émission, il s'ensuit que l'homme ne sentirait pas la chaleur du feu s'il n'y avait dans l'organe du sens une similitude de la chaleur du feu causée par le feu lui-même. Si, en effet, cette similitude de la chaleur existant dans l'organe du sens était produite dans cet organe par un autre agent que le feu, le sens du toucher pourrait bien sentir *la chaleur*, mais il ne sentirait pas la *chaleur du feu* pas plus qu'il ne sentirait que *c'est le feu qui est chaud;* et pourtant c'est bien de cela que témoigne le sens, et son témoignage ne peut pas être faux, quand il s'agit de son sensible propre » [Cf. q. 17, art 2]. — On remarquera, en passant, cette inerrance du sens revendiquée si hautement par saint Thomas; et nous savons que ceci est d'une importance extrême dans sa doctrine; car, pour lui, *toute notre certitude a son point de départ et, en dernière analyse, son point de contrôle, dans le témoignage des sens.* Voilà, pour nous, le

terrain solide, qui nous met en sûreté *contre tous les vertiges de la raison*. Aussi bien, les philosophes qui n'ont pas soin de rester continuellement en contact avec ce point de départ et ce point de contrôle, ou qui ont la témérité de le mettre en doute, n'ont plus aucune garantie contre l'erreur; et l'histoire est là pour nous dire que le principe de contradiction lui-même peut sombrer dans le naufrage universel de toute vérité et de toute certitude. C'est sans doute pour ce motif et parce que tout ce qui s'attaque au témoignage des sens lui paraissait plus particulièrement insoutenable, que saint Thomas a prononcé le mot très dur, mais très justifié que nous avons entendu de lui dans le *Commentaire des Sentences*.

Les deux autres raisons données dans ce *Commentaire* pour repousser le sentiment qui voulait nier aux agents créés toute action, se retrouvent ici dans l'article de la *Somme*. — « Le sentiment de ces auteurs est impossible, déclare saint Thomas. — Premièrement, parce qu'il soustrait l'ordre de cause et d'effet causé parmi les choses créées. Or, cela même est porter atteinte à la puissance du Créateur; car c'est un signe de vertu pour l'agent de communiquer à son effet la vertu d'agir. — Une seconde raison est que les vertus actives qui sont dans les choses leur auraient été attribuées en vain, si par ces sortes de vertus elles ne pouvaient rien produire. Bien plus, toutes les choses créées elles-mêmes sembleraient en quelque sorte être inutiles ou en vain, si elles étaient destituées de leurs opérations propres; car tout être est pour son opération. C'est qu'en effet toujours l'imparfait est pour le plus parfait. De même donc que la matière est pour la forme, pareillement, la forme, qui est l'acte premier, est pour son opération, qui est l'acte second; et ainsi, l'opération est la fin de la chose créée ». Si donc on enlève l'opération des choses créées, ces choses demeurent sans fin, c'est-à-dire sans raison d'être.

« Nous devons donc, conclut saint Thomas, entendre que Dieu opère dans les choses, en telle manière que cependant les choses elles-mêmes ont leur opération propre ».

Après avoir précisé le sens de sa conclusion, le saint Docteur va montrer comment cette conclusion, ainsi entendue, se justifie

aux yeux de la raison. — « Pour l'évidence de cette vérité, nous dit-il, il faut considérer que, des quatre genres de causes, la matière n'est point principe d'action; elle a seulement raison de sujet qui reçoit l'effet de l'action ». Quant aux trois autres genres, « la fin, l'agent et la forme », ils « ont raison de principes d'action, mais dans un certain ordre. Car, premièrement, le principe de l'action est la fin, qui meut l'agent; secondement, l'agent; troisièmement, la forme de l'être qui est appliqué par l'agent à l'action (et c'est aussi par sa forme que l'agent agit), comme on le voit dans les œuvres artificielles. L'ouvrier, en effet, est mû à agir par la fin, qui est l'œuvre même à réaliser, par exemple, l'armoire ou le lit; et il applique à l'action la hache qui coupe par son tranchant ». — Voilà donc, parmi les quatre genres de causes, celles qui ont raison de principe par rapport à l'action. Il s'ensuit que pour bien saisir ce qu'il en est de la question de Dieu agissant en tout être créé qui agit, sans nuire à la raison vraie de principe d'action existant dans l'être créé qui agit, nous devons considérer ce qu'il en est des agents créés, par rapport à ces trois principes d'action, sous l'action de Dieu.

Or, « c'est selon ces trois chefs que Dieu opère en tout être qui opère. — Premièrement, selon la raison de fin. Toute opération, en effet, est en vue d'un certain bien, vrai ou apparent. Or, il n'est rien qui soit ou qui apparaisse un certain bien, si ce n'est en tant qu'il participe une certaine similitude du souverain Bien qui est Dieu. Il s'ensuit que Dieu Lui-même est cause de toute opération, par mode de fin »; ce qui n'exclut pourtant pas que d'autres êtres, sous Lui, agissent eux aussi ou soient causes d'opération, par mode de fin. Mais tout être qui agit par mode de fin et qui meut un agent quelconque agit en vertu de Dieu. Quand il agit, Dieu agit autant et plus que lui. Car, s'il a raison de cause, par mode de cause finale, c'est parce qu'il est un bien; et il n'est un bien qu'en fonction du Bien infini qu'il participe et qui est Dieu. Donc, s'il s'agit des agents créés qui agissent par mode de fin, Dieu agit en eux; et ils ne sont cause que parce que Lui-même est cause.

« Pareillement aussi, il faut considérer que si l'on a plusieurs agents ordonnés entre eux, l'agent second agit toujours en vertu

du premier; car le premier agent meut le second à agir. Et, de ce chef, tout ce qui agit agit en vertu de Dieu Lui-même; d'où il suit qu'Il est la cause des actions de tous les agents ». — Les agents dont il est question ici, et les actions qui sont les leurs, doivent s'entendre dans un sens très déterminé. Il ne s'agit point de l'action qui convient à la cause finale. Saint Thomas a parlé de cette action tout à l'heure. Il ne s'agit pas non plus de l'action qui convient à la forme ou dont la forme est le principe, en tant que forme; et, par exemple, il ne s'agit pas de l'action de *couper*, selon qu'elle est en raison du *tranchant* de la hache. De cette action, il sera question dans la conclusion qui va suivre. Ici, nous parlons de l'agent et de son action, précisément *en tant qu'il se distingue de la fin et de la forme. Il s'agit de l'agent qui agit par mode de motion appliquant un autre agent à agir*. C'est l'exemple de l'ouvrier qui applique la hache à couper, en la mouvant. De ces sortes d'agents, s'il en est dans le monde, saint Thomas dit que leurs actions appartiennent à Dieu comme à l'agent premier. Leur action n'est pas supprimée. Nous ne disons pas qu'ils ne meuvent pas. Ils meuvent vraiment; *ils appliquent à l'acte l'agent sur lequel ils agissent*, et qui, s'il est le dernier dans cet ordre, n'a plus la raison d'agent au sens des premiers, mais seulement d'agent qui, par sa forme, produit l'effet entendu par tous ces multiples agents; mais leur *motion active* doit remonter de moteur en moteur jusqu'au premier moteur, qui, en toute motion active, quelle que soit cette motion et à quelque ordre qu'elle appartienne, ne peut être que Dieu.

Or, qu'il y ait de tels agents dans le monde, saint Thomas ne s'attarde pas à le mentionner ici, La chose est trop évidente. Le monde où nous vivons n'est qu'un enchaînement d'agents de cette nature subordonnés les uns aux autres. Dans la seule action très spéciale du sculpteur façonnant sa statue, nous avons l'action de la volonté de l'artiste mouvant le bras de ce dernier qui, à son tour, meut le marteau; et le marteau, le ciseau, qui, mû ainsi par ces divers moteurs ou agents subordonnés, taille, en vertu de sa forme, le marbre où doit être réalisé l'idéal de l'artiste. — Mais il est un agent de cette na-

ture qui offre pour nous un intérêt exceptionnel, et à l'occasion duquel, surtout, on a pu méconnaître l'enseignement de saint Thomas au point précis que nous examinons en ce moment : C'est la volonté créée, dans l'acte même de son libre arbitre. Comme nous le verrons plus tard, dans le traité des *Actes humains*, (1ª-2ªᵉ, q. 9, art. 3), la volonté peut avoir et a, en effet, par rapport à elle-même, la raison d'agent, au sens dont nous parlons maintenant. Elle se meut elle-même. En tant qu'elle est en acte par la volition du bien en général, elle se meut à vouloir tel ou tel bien particulier, qu'elle ne voulait qu'en puissance. Toute la question est de savoir si, quand elle se meut de la sorte, elle est aussi mue par Dieu, et comment ou dans quel sens il faut entendre cette motion.

D'aucuns — c'est le sentiment de Molina et de ceux qui dans son école acceptent strictement sa doctrine — disent que lorsque la volonté se meut elle-même à vouloir, elle n'est aucunement mue par Dieu; il n'y a aucune *action de Dieu sur elle*, par mode de motion appliquant l'agent à agir. Dieu cependant sera dit l'auteur de l'acte de vouloir produit par la volonté, en tant qu'Il est l'auteur de la volonté, et que la volonté n'agit qu'en vertu des principes d'action qu'elle a reçus de Dieu. On dira aussi qu'Il est l'auteur de la réalité de cet acte, en tant qu'Il co-agit avec la volonté dans la production de cet acte, atteignant par son action la réalité de cet acte, mais *sans passer par la volonté* qui agit. Que s'il s'agit, non plus de l'acte intérieur de la volonté, mais des œuvres réalisées au dehors par le sujet qui veut, ces auteurs admettent également et à plus forte raison une action de Dieu par rapport à ces œuvres. Dieu aide le sujet voulant à les réaliser. Il lui prête son *concours*. Le sujet voulant et Dieu concourent ensemble, d'un *concours simultané*, à la réalisation de cette œuvre. Mais, ici toujours, Dieu atteint l'œuvre, par son action, sans passer par le sujet voulant. Les deux actions sont *juxtaposées ;* un peu, et c'est l'exemple de Molina, comme si deux hommes tirent ensemble une même barque par deux cordes attachées à cette barque. — Évidemment, un tel concours n'a rien de commun avec la doctrine enseignée ici par saint Thomas; car si Dieu co-agit, avec la volonté, dans la pro-

duction de l'acte de vouloir ou des œuvres voulues, Il ne co-agit pas, comme *premier agent, appliquant l'agent second* à agir.

D'autres disent que lorsque la volonté se meut elle-même à vouloir, cette motion remonte jusqu'à Dieu comme au premier moteur, et que l'acte qui suit cette motion vient de Dieu, non plus seulement en ligne collatérale, mais en ligne directe. Mais ils l'expliquent en ce sens que Dieu meut seulement la volonté à vouloir le bien en général; puis, et sans que Dieu intervienne de nouveau à titre de moteur, la volonté, en vertu de la première motion reçue et qui se continue toujours, se meut elle-même, à vouloir tel ou tel bien particulier. — Cette explication est-elle suffisante pour sauver, du seul point de vue de la motion active, la causalité première de Dieu par rapport à la motion dont il s'agit? Nous ne le pensons pas. Et la raison en est que dans la volition du bien en général, la volonté n'est pas *agent* au sens précis dont nous parlons de l'agent en ce moment. Elle n'agit pas *par mode de moteur appliquant un agent à agir.* Elle est elle-même appliquée à agir, et elle agit en vertu de sa nature ou de sa forme propre; mais elle n'agit pas *à titre de moteur*. Elle n'agit à ce titre que lorsqu'elle se meut elle-même à agir ou à vouloir. C'est alors, *et alors seulement*, qu'elle est agent au sens dont nous a parlé ici saint Thomas. Il faut donc qu'à ce moment précis, *alors qu'elle devient agent en ce sens-là*, son action remonte jusqu'à Dieu comme à sa première cause. Il faut qu'*au moment même où elle se meut, Dieu la meuve aussi et d'abord;* sans quoi, à ce moment précis, *et en tant qu'elle se meut,* elle aurait raison de premier moteur. Dans la motion première qui applique la volonté à vouloir le bien en général, la volonté est totalement mue; elle n'est pas moteur. Dans la seconde, au contraire, et quand elle s'applique elle-même à vouloir tel bien particulier, elle est moteur. Or, elle ne peut pas être que moteur. Ceci est le propre exclusif de Dieu. Il faut donc que *dans cette motion seconde et nouvelle*, où elle a raison de moteur, elle ait aussi, et sous ce rapport ou relativement à cette motion, raison de moteur-mû. Par conséquent, si elle se meut, au moment même où elle se meut, Dieu la meut aussi, *et de la motion même qui fait qu'elle se meut;* non de la motion dont

Il la mouvait déjà et où la volonté était mue seulement. C'est une motion nouvelle requise ici, par laquelle *Dieu l'applique à vouloir en même temps qu'elle s'applique elle-même. La première motion l'appliquait à vouloir le bien en général ; elle ne l'appliquait pas à vouloir tel bien particulier*. Elle l'appliquait si peu à vouloir tel bien particulier, que la volonté, même appliquée à vouloir le bien en général et parce qu'elle était appliquée à vouloir le bien en général, pouvait ne s'appliquer à vouloir aucun bien particulier et pouvait s'appliquer à vouloir indifféremment tel ou tel bien particulier. Lors donc qu'elle s'applique *en fait* à vouloir ou à ne pas vouloir tel bien particulier, si elle *s'applique seule sans que Dieu aussi l'applique*, elle est *agent*, au sens dont nous a parlé ici saint Thomas, agent qui s'applique lui-même à agir, sans que au moment où il s'applique à agir, il soit lui-même, *quant à ce fait spécial*, appliqué par Dieu ; il ne le serait que d'une façon générale *quant à un premier acte où il n'a pas la raison d'agent* au sens dont il s'agit. Il y aurait donc *un agent*, au sens dont il est ici question, *qui, en tant que tel, ne serait pas sous l'action de Dieu, premier agent ;* ce qui est absolument inadmissible.

Est-il besoin d'insister, après cela, pour montrer que la *prémotion*, puisqu'il s'agit du moteur premier, dont l'action est prérequise ou présupposée à l'action du moteur second ; — et la prémotion *physique*, puisqu'il s'agit d'une motion *appliquant* l'agent second à agir ; — et même, dans le cas de la volonté libre se mouvant elle-même à vouloir tel bien déterminé, la prémotion physique déterminante ou *prédétermination physique*, puisqu'il s'agit d'une motion appliquant la volonté à vouloir tel bien déterminé, ne sont rien autre que la plus pure doctrine de saint Thomas, en cet article même, et au point précis de cet article, où il traite la question *ex professo*.

Mais il nous reste à montrer que même l'action qui émane de l'agent qui agit, en vertu de sa forme, ou, en quelque sorte, l'action due à la causalité de la cause formelle, remonte jusqu'à Dieu comme à la première cause. Il ne s'agit plus ici seulement du fait *d'être appliqué à agir*, en vertu d'une motion réelle et physique, il s'agit du fait d'*agir de telle manière*, en raison de

la forme qui est celle du principe qui agit. Ce fait d'agir de telle ou telle manière en raison de sa forme propre, doit-il, lui aussi, remonter jusqu'à Dieu comme à sa cause vraie et réelle. Voici la réponse de saint Thomas :

« Il faut considérer, en troisième lieu, que Dieu ne meut pas seulement les choses à agir, en appliquant pour ainsi dire les formes et les vertus de ces choses à l'opération, comme l'ouvrier applique aussi la hache à couper, lequel cependant peut n'avoir pas donné à la hache la forme » ou le tranchant qui fait qu'elle coupe. « Dieu donne encore leur forme aux créatures qui agissent; et Il la leur conserve, les maintenant dans l'être. Il s'ensuit qu'Il est la cause de leurs actions, non pas seulement en tant qu'Il donne la forme qui est le principe de l'action, auquel sens l'être qui produit les corps lourds et légers est dit la cause de leurs mouvements ; mais aussi parce qu'Il conserve les formes et les vertus des choses, comme le soleil est dit être cause de la manifestation des couleurs parce qu'il donne et conserve la lumière qui manifeste ces couleurs. Et parce que la forme de la chose est intrinsèque à cette chose, et d'autant plus intime qu'elle est considérée comme plus essentielle et plus universelle ; comme, d'autre part, Dieu est proprement la cause de l'être universel en toutes choses, lequel être universel est ce qu'il y a de plus intime parmi tout ce qui est en chaque chose », attendu que la première chose qui se dit de tout être, et qui est au plus profond de cet être, étant la base de tout le reste, est précisément qu'il est (car avant de le concevoir comme *étant ceci ou cela*, nous le concevons comme *étant*), — « il s'ensuit que Dieu » dont l'action a pour effet propre de produire et de conserver en tout ce qui est, cela même qui fait que cela *est*, première raison formelle de tous les effets que pourra produire cet être, — « opère Lui-même intimement en toutes choses ». Tout être qui opère en vertu des formalités actives qui sont en lui opère en vertu de Dieu, et Dieu opère en chacune de ses opérations, puisque ces formalités actives ont comme première base qui les porte ou comme première source d'où elles dérivent, la formalité activante par excellence qui est l'acte d'être et qui est l'effet propre de Dieu. « Aussi bien, dans la Sainte-Écriture, les opé-

rations de la nature sont-elles attribuées à Dieu comme au Principe qui opère dans la nature, selon cette parole du livre de *Job*, chap. x (v. 11) : *Vous m'avez revêtu de peau et de chairs; vous m'avez formé d'os et de nerfs* ». — Ce que tout agent créé produit en vertu de ses principes actifs, ou en vertu de ses principes formels, Dieu le produit autant et plus que lui ; car c'est Lui qui donne et qui conserve à cet agent créé les principes actifs ou formels en vertu desquels il agit. Ces principes sont vraiment en l'agent créé; et il agit par eux. Mais ils sont en lui de par Dieu, et Dieu aussi agit par eux. Non pas qu'Il soit le suppôt immédiat auquel l'action est attribuée, puisque ces principes actifs et formels ne sont pas sa forme active à Lui; mais Il est le suppôt dont la vertu active atteint immédiatement l'effet, puisque les principes actifs de l'agent créé n'atteignent cet effet qu'en raison d'une vertu qui leur est donnée et conservée par Dieu, et que dans l'effet, il est même une formalité, d'ailleurs la plus profonde, qui correspond directement, et à titre d'effet propre, à la formalité active qui est exclusivement celle de Dieu et qui est d'être l'Être même.

Et ceci nous amène à une conception de l'action de Dieu en tout être qui opère, qui est d'une richesse et d'une profondeur en quelque sorte infinies. C'est la théorie de Dieu et de la créature, auteurs tous deux de tous les effets ou de toutes les œuvres, de toutes les opérations qui sont dans le monde, mais auteurs à des titres divers et sous une raison bien différente. Tout effet produit par un agent créé quelconque, qu'il s'agisse d'un effet immanent ou d'un effet réalisé au dehors, est tout ensemble l'effet de Dieu et l'effet de l'agent créé; mais de Dieu, comme de l'auteur principal, et de l'agent créé comme de la cause instrumentale. Tout agent créé qui agit, n'est, dans son action, quelle que soit cette action, qu'un instrument entre les mains de Dieu, premier auteur et auteur principal de cette action.

Cette doctrine est comme la résultante des deux modes d'agir que nous a exposés ici saint Thomas et qui consistent dans le double fait que tout agent créé est appliqué par Dieu à agir; et que, dans son action, sa vertu active n'est qu'une participation de la vertu active de Dieu. Le saint Docteur a pris soin de la

formuler lui-même expressément dans l'article du *de Potentia*, qui correspond au présent article de la *Somme*.

« Nous trouvons, observe-t-il, que l'ordre des effets correspond à l'ordre des causes; et il le faut bien, puisque l'effet est une similitude de sa cause. Il y a aussi que la cause seconde ne peut point produire » adéquatement et formellement, « l'effet de la cause première par sa vertu propre, bien qu'elle soit l'instrument de la cause première par rapport à cet effet. L'instrument, en effet, est cause, d'une certaine manière, de l'effet de la cause principale, non », à proprement parler et si on la considère séparément, « en raison de sa forme ou de sa vertu propre, mais selon qu'elle participe quelque chose de la vertu de la cause principale, par le mouvement que cette dernière lui imprime; c'est ainsi que la hache n'est pas cause de l'œuvre d'art », en tant qu'œuvre d'art, « par sa forme ou sa vertu propre », considérée en elle-même, « mais par la vertu de l'ouvrier qui la meut et lui fait en quelque manière participer sa vertu. — A ce titre, l'agent principal est cause de l'action de l'instrument; et il faut dire que de cette manière Dieu est cause de toute action produite par les choses de la nature. Plus, en effet, une cause est élevée, plus elle est universelle et efficace; et plus elle est efficace, plus son action entre profondément dans l'effet et le ramène d'une puissance plus éloignée à l'acte. Or, nous voyons, en toute chose de la nature, qu'elle est, qu'elle est une chose naturelle, et qu'elle est telle ou telle chose de la nature. Au premier de ces titres, elle se retrouve avec tout ce qui est; au second, avec toutes les choses naturelles; au troisième, avec toutes les choses de son espèce; et si nous ajoutons, comme quatrième point, les accidents individuants, cette chose constitue tel individu particulier. Il s'ensuit que tel individu particulier ne peut constituer un autre individu dans l'espèce qui est la sienne, si ce n'est en tant qu'il est l'instrument de la cause qui agit sur toute l'espèce; et ultérieurement, de la cause qui agit sur tout l'être. [Et c'est ainsi que [rien n'agit, parmi les êtres de la nature, à l'effet de reproduire l'espèce, si ce n'est par la vertu des corps célestes » ou des forces cosmiques dont l'ensemble gouverne cet effet; « et rien non plus n'agit à l'effet de produire l'être, si ce n'est par la

vertu de Dieu. L'être, en effet, est le plus universel de tous les effets ; il est à la base et au plus intime de tous les autres effets » ; car avant de concevoir qu'une chose soit telle, ou qu'elle soit elle, nous devons la concevoir comme étant : quand nous voulons énumérer ses propriétés, nous disons d'abord qu'elle est ; puis, qu'elle est telle ; et, enfin, qu'elle est elle. « Il s'ensuit que la production d'un tel effet » ne peut convenir en propre qu'à la cause qui commande tout l'être ; cause qui n'est autre que Dieu. « Par conséquent, la production d'un tel effet convient à Dieu seul, selon sa vertu propre ». Tous les autres agents concourent à la production de l'être, puisque en produisant tel individu appartenant à telle espèce d'être, leur action, par le fait même, atteint l'être aussi ; mais s'ils atteignent l'être, sous sa raison universelle, ce n'est pas par leur formalité ou leur vertu propre qui, de soi, est limitée à une autre sphère ; c'est en tant qu'ils participent la formalité ou la vertu propre de Dieu, qui s'étend, comme à sa sphère propre, à tout ce qui a la raison d'être. « Aussi bien est-il dit, dans le livre des *Causes* (prop. 9), que même les intelligences » ou les purs esprits « ne donnent l'être qu'en tant qu'ils participent la vertu divine ».

Puis donc que dans toute action il y a une certaine production d'être, non qu'un fonds nouveau d'être apparaisse dans le monde, car ceci est le propre de l'œuvre créatrice, réalisée une première fois seulement au début, et, exclusivement depuis, quand il s'agit de la production d'une âme humaine ; — mais parce que, dans toute production d'une réalité quelconque, sous forme de modification accidentelle ou substantielle du premier fonds d'être qui existe depuis la création et demeurera à tout jamais absolument inaliénable, il y a une action portant sur ce fonds d'être même qui est un domaine réservé en propre à Dieu seul, — « il s'ensuit que Dieu est cause de toute action selon que tout agent est instrument de la vertu divine qui opère ».

« Et il suit encore de là, remarque le saint Docteur, que si nous considérons les suppôts qui agissent, chaque agent particulier atteint immédiatement son effet. Mais si nous considérons la vertu par laquelle est produite l'action, à ce titre la vertu de la cause supérieure atteint l'effet plus immédiatement que la

vertu de la cause inférieure; car la vertu inférieure n'est jointe à l'effet que par la vertu de la cause supérieure. D'où il est dit, dans le livre des *Causes* (prop. 1), que la vertu de la cause première atteint l'effet plus immédiatement que tout autre et le pénètre plus profondément ».

Par conséquent, quel que soit l'effet produit par une cause créée, et quelle que soit cette cause, ou quel que soit son genre d'action, qu'il s'agisse d'un effet produit hors de l'agent, comme dans l'action transitive, ou d'un effet produit au plus intime de l'agent, comme dans l'action immanente, — dès là qu'il s'agit d'un effet produit par une cause créée, cet effet doit aussi, nécessairement, être produit par Dieu. Il est produit par Dieu plus encore qu'il n'est produit par la cause créée; car toute la vertu active qui est dans la cause créée, que cette vertu agisse par mode de cause finale, ou qu'elle agisse par mode de cause motrice, ou qu'elle agisse par mode de cause formelle, toute cette vertu est produite et conservée dans la cause créée, par Dieu Lui-même; bien plus, quand la cause créée agit, elle est toujours, nécessairement, sous l'action de la cause incréée qui agit en même temps qu'elle en vue de l'effet à produire. Seulement, dans cet effet, ce qu'il y a de plus *initial*, si l'on peut ainsi dire, et de plus profond, ou de plus essentiel, dans l'ordre de réalité produite, appartient à Dieu directement et en propre. C'est ce qui touche à la raison d'*être*. Ce qui touche aux *modalités* de l'être appartiendra en propre aux causes créées. Mais cela ne peut être atteint par la cause créée qu'autant que cette cause atteint aussi la raison d'être. Il est vrai qu'elle n'atteint pas cette raison d'être comme son effet propre, produit par sa vertu propre, d'ailleurs reçue de Dieu, conservée par Lui, et aussi appliquée par Lui à agir; elle l'atteint comme instrument de Dieu. Sa vertu propre, jointe à la vertu propre de Dieu participée en elle, et constituant avec cette vertu participée une sorte de vertu totale, fait qu'elle produit avec Dieu et sous l'action première et principale de Dieu, un effet total qui est l'effet de l'action commune de Dieu et de la créature.

Un exemple va nous faire entrevoir l'harmonie de cette doctrine. Considérons le pinceau entre les mains de l'artiste, et

voyons la part d'action qui appartient à chacun des deux dans la production du tableau. Le tableau est l'effet tout ensemble du pinceau et de l'artiste. Mais il est l'œuvre de l'artiste comme de l'auteur principal; et du pinceau, comme de la cause instrumentale. Ce qui est l'effet propre de l'artiste, dans le tableau, c'est ce qu'il y a d'intellectuel. Le pinceau par sa vertu propre, n'aurait jamais, à lui tout seul, pu produire cet effet. Toutefois, il y a quelque chose qui revient en propre au pinceau et qui lui convient en raison de sa forme, c'est d'avoir causé, par son contact, une tache de couleur sur la toile. Sans doute, même pour produire cet effet, il a fallu que, préalablement imbibé de couleur, il ait été appliqué contre la toile par l'action motrice de l'artiste. Mais il n'en demeure pas moins que, ces deux points supposés comme conditions *sine qua non* requises pour qu'il agisse, il a ensuite, en vertu de sa forme propre, causé la tache de couleur sur la toile. Or, c'est en produisant cet effet dû à sa vertu ou à sa forme propre qu'il a réalisé ce qui est l'effet propre de l'artiste, c'est-à-dire l'expression ou la reproduction d'une image, d'une pensée, d'un idéal, que l'artiste avait conçu dans son esprit. Mais il n'a réalisé cet effet propre à l'artiste, en réalisant son effet propre à lui, que parce que sa vertu propre était toute pénétrée de la vertu propre de l'artiste participée en lui. Tout autant que préalablement imbibé de couleur et appliqué contre la toile il causait, en vertu de sa forme propre, une empreinte colorée sur cette toile, il produisait aussi et réalisait l'idéal voulu par l'artiste, *à cause de la direction intelligente* que lui imprimait le mouvement spécial causé en lui par l'artiste, et qui était précisément la participation, en lui, de ce qui est le propre de la vertu de l'artiste, savoir la vertu intellectuelle. Le tableau sera donc l'œuvre commune de l'artiste et du pinceau, à laquelle vraiment ils auront tous deux coopéré, non pas d'une façon partielle, chacun, mais tous les deux d'une façon totale, car il n'est rien sur le tableau qui ne soit tout ensemble l'œuvre du pinceau et l'œuvre de l'artiste; mais il ne sera pas l'œuvre des deux au même titre. Il sera l'œuvre de l'artiste, comme de la cause principale; et l'œuvre du pinceau, comme de la cause instrumentale.

Ainsi en est-il, toutes proportions gardées, de l'action de Dieu

et de l'action des causes créées dans la production de quelque œuvre ou de quelque effet que ce soit. Toute action de la créature, qui est une action réelle, c'est-à-dire qui aboutit à la production d'une réalité, quelle que soit cette réalité, est, nécessairement, à l'action de Dieu, ce que l'action du pinceau est à l'action de l'artiste. Il y a de l'être qui est produit par cette action de la créature, puisqu'elle aboutit à la production d'une réalité. A ce titre, l'action de la créature est toute pénétrée de l'action de Dieu, comme l'action matérielle du pinceau était pénétrée de l'action intellectuelle de l'artiste. Toutefois, de même que cette pénétration de l'action matérielle du pinceau par l'action intellectuelle de l'artiste ne détruisait pas l'action du premier, mais au contraire la surélevait en la transformant, de même, l'action propre de Dieu participée dans l'action propre de la créature ne détruit pas cette dernière, mais la surélève au contraire et la transforme. La part qui lui reviendra en vertu de sa forme propre sera la *modalité* ou la *talité* de la *réalité* produite ; mais elle n'aura point produit cela séparément ; elle l'aura produit tout ensemble en produisant la *réalité*, qu'elle aura produite en tant que la vertu propre de Dieu était participée en elle.

Toutes ces déductions ne sont que la traduction fidèle de la pensée et de l'enseignement exprès de saint Thomas.

Nous lisons, au chap. LXVI du troisième livre de la *Somme contre les Gentils* : « L'être est l'effet commun de tout ce qui agit ; car tout être qui agit fait être réellement et en acte », ce qui n'était qu'en puissance. « Par conséquent, il faut que tout être qui agit produise cet effet, en tant qu'il rentre sous l'ordre du premier agent et qu'il agit en sa vertu ». — « Dans toutes les causes qui agissent d'une façon subordonnée, ce qui est réalisé en dernier lieu et qui est premièrement voulu, est l'effet propre du premier agent ; c'est ainsi que la forme de la maison, qui est l'effet propre de l'architecte, n'est réalisée qu'en dernier lieu, après d'autres travaux sur le ciment, sur les pierres et sur les bois, qui sont l'œuvre propre des ouvriers subalternes, soumis à l'architecte. Or, dans toute action, l'être en acte » ou la réalisation de la chose « est ce qui est premièrement voulu et obtenu au terme de l'action. Lorsqu'en effet cette réalisation est

obtenue, l'action de l'agent cesse et aussi la modification du sujet soumis à l'action. Par conséquent, l'être est l'effet propre du premier agent, c'est-à-dire de Dieu ; et tout ce qui donne l'être », c'est-à-dire contribue, par son action, à *réaliser* quelque chose, ne le fait que parce qu'il agit en vertu de Dieu ». — « De même, le dernier degré de bonté et de perfection auquel peut atteindre l'agent second par son action, est atteint par lui en vertu de l'agent premier. Car, c'est de l'agent premier que l'agent second tient le complément de sa vertu », ainsi que nous l'avons vu au sujet du pinceau de l'artiste. « Or, ce qu'il y a de plus parfait dans tout effet produit, est l'être » ou la réalisation ultime de cet effet ; « car toute nature ou toute forme », qu'elle soit substantielle ou accidentelle, « atteint sa perfection en venant à l'être, et elle se compare au fait d'être réalisée, comme la puissance à l'acte ». L'être, le fait d'être, est donc, pour toutes choses et en quelque ordre que ce soit, le dernier degré de la perfection ; l'opération elle-même, qui, dans l'ordre des formalités perfectives, est l'acte second, est perfectionnée par le fait d'être actuellement ; car elle peut n'être qu'en puissance et elle n'est qu'en puissance avant d'être réalisée en effet. La *réalisation* de la chose est donc, en tout ordre, le dernier degré de la perfection. « Par conséquent, les agents seconds ne travailleront à *réaliser* quoi que ce soit qu'en vertu de l'agent premier » qui est Dieu ». — « L'ordre des effets correspond à l'ordre des causes. Or, le premier de tous les effets est l'être ; car toutes les autres choses qui sont dans la cause ne sont que des déterminations de l'être » : avant d'être ceci ou d'être cela, d'être tel ou tel agent, telle ou telle cause, ce que nous concevons de la cause qui agit, c'est qu'elle est. « Par conséquent, l'être est l'effet propre du premier agent, et tous les autres êtres qui agissent ne produisent cet effet qu'en vertu du premier agent. Quant aux agents seconds, qui ne sont agents qu'à titre de causes particulières qui déterminent l'action du premier agent, ils produisent comme effets propres les autres perfections qui déterminent l'être ». Dans toute action, il y a quelque chose qui est réalisée. Le fait qu'une chose est *réalisée* appartient en propre à Dieu ; le fait que c'est *telle chose* qui est réalisée, appartient en propre à l'agent second, en tant qu'il est

tel. Nous l'avions déjà formulé; nous venons d'en trouver l'expression même dans saint Thomas. — Et le saint Docteur fait remarquer, au début du chapitre suivant, dans ce même livre du *Contra Gentes*, qu'il s'agit ici de toute production d'être « soit substantiel, soit accidentel ».

Il fait remarquer aussi que parmi les agents seconds, dépendants de Dieu agent premier, quant à l'application à l'acte et à la production de leurs actions ou de leurs mouvements, se trouve comprise la volonté : « Tout mouvement de la volonté appliquant certaines vertus à agir », et par conséquent aussi s'appliquant elle-même à agir, « doit se ramener à Dieu comme au premier Bien qui attire et comme au premier *voulant* ». Ce n'est donc pas, lorsqu'il s'agit de la volonté, seulement sous la raison générale et universelle de premier agent, que Dieu a, en effet, la raison de premier agent, ou de première cause et de premier moteur. C'est même sous la raison spéciale de *premier dans cet ordre* qui est celui de la volonté, ou du vouloir. C'est qu'en effet cet ordre est un ordre très spécial, où l'action de Dieu se marque à un titre exceptionnel.

Elle s'y marque, d'abord, à titre d'objet ou par mode de cause finale ; car nul autre ne peut agir sur la volonté, de ce chef, comme Dieu agit sur elle. Il peut, en effet, remplir sa capacité volitive et la fixer à tout jamais dans l'acte de vouloir. C'est ce que nous avons établi à l'article précédent. Mais Il peut aussi agir sur elle par mode de principe actif ou moteur appliquant la faculté volitive à son acte de vouloir. S'il s'agit du premier acte de vouloir, il faut, de toute nécessité, qu'Il le fasse; puisque, par hypothèse, avant ce premier acte, la volonté est purement en puissance, et que rien ne peut, sous ce rapport, la faire passer de la puissance à l'acte, que ce qui peut l'atteindre directement, en elle-même, comme étant son principe et sa cause. Nous avons dit qu'il fallait aussi que Dieu applique la volonté à vouloir, lorsqu'elle s'applique elle-même, en vertu du premier vouloir, à d'autres vouloirs qui dépendent d'elle parce qu'ils portent sur des objets particuliers. Nous avons tiré la raison de cette nécessité, de ce qu'il y avait là une motion spéciale de la volonté sur elle-même, et que cette motion, même sous sa raison spé-

ciale, devait se rattacher à Dieu comme au premier moteur. Une autre raison de cette nécessité, et qui, ajoutée à la précédente, revêt un caractère de démonstration inéluctable, est celle que nous indique ici saint Thomas, dans le mot de la *Somme contre les Gentils* que nous venons de transcrire, savoir : que tout acte ou tout mouvement de la volonté doit se ramener à Dieu comme au premier voulant. Cette nouvelle raison porte, non plus seulement, sur le principe de l'application à l'acte ou de la motion qui fait agir, mais *sur l'acte tout entier*, c'est-à-dire sur le terme de cet acte et sur le mode d'atteindre ce terme. Nous retournons, ici, à la doctrine complète de la cause principale et de la cause instrumentale. Toutefois, c'est l'application de cette doctrine à un genre d'effet qui se distingue de l'ordre d'effet général propre à toute cause qui agit. Ici, il s'agit de la volonté; et, dans cet ordre, Dieu est premier agent ou première cause, non pas seulement à titre de premier agent en général, atteignant la raison de *réalité* en tout effet réalisé ; Il est premier agent ou première cause à titre de premier *voulant*.

Il suit de là que tout acte de volonté, avec toutes les formalités propres que cet acte peut comporter, devra se ramener à Dieu comme à la première cause qui le produit. Dieu, premier voulant, sera donc cause, dans l'ordre volitif, de tout ce que la volonté créée pourra produire, en fait d'acte volitif. De même que Dieu, premier agissant ou premier *faisant* est cause de tout ce qui est réalisé ou fait par les causes secondes, de même, Dieu, premier voulant, sera cause de tout ce qui est terme d'acte volitif dans une volonté créée. Tout ce qu'une volonté créée voudra, en fait de bien — et la volonté ne peut vouloir que le bien, réel ou apparent, — Dieu le voudra. Et il le voudra comme premier voulant, c'est-à-dire que la volonté créée ne le voudra qu'en sous-ordre, si l'on peut ainsi s'exprimer, en dépendance de la volonté divine et subordonnée à elle. La volonté divine joue ici, par rapport à la volonté créée, le rôle que joue l'action ou la puissance divine par rapport à toute puissance d'agir existant dans la créature. Et parce qu'il est essentiel à tout acte de volonté qu'il porte sur un objet, comme il est essentiel à tout acte de réalisation, que, par lui, une chose

soit réalisée, il s'ensuit que la volonté créée, en tout acte de vouloir, sur quelque objet que porte cet acte, est à la volonté divine ce qu'est à la causalité divine la causalité de toute cause seconde. De même donc que dans l'action de toute cause seconde, il y a tel effet qui est produit, et que tout ce qui est dans cet effet produit est l'œuvre de Dieu et de la créature, seulement de Dieu comme de la cause principale, et de la créature, comme cause instrumentale; de même, dans tout acte de vouloir produit par la volonté créée, tout ce que cet acte de vouloir comporte comme fruit produit dans cet ordre, ou comme *chose voulue,* tout cela sera de Dieu et de la créature. Dieu et la volonté créée auront voulu cela. La volonté créée n'aura rien pu vouloir que Dieu ne l'ait voulu aussi. Et comme Dieu est première cause dans cet ordre, comme Il est premier voulant, la volonté créée n'*aura voulu cela* qu'en vertu de Dieu *le voulant d'abord.* Quel que soit donc l'acte de vouloir de la volonté créée, que cet acte porte sur le bien en général, ou qu'il porte sur tel bien particulier, il n'aura pu être que parce que l'acte de vouloir divin a précédé. C'est toujours le vouloir divin qui donne, par mode de cause première efficiente, dans cet ordre du vouloir, tout ce qu'il y a, en fait de vouloir, dans la volonté créée.

« Il en est, remarque saint Thomas, au chapitre LXXXIX du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*, qui ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de la volonté, sans nuire à la liberté de cette volonté, ont dit que Dieu causait en nous le vouloir, en ce sens qu'il nous donnait la faculté volitive, mais non en ce sens qu'Il nous fît vouloir ceci ou cela ». Et le saint Docteur ajoute, apportant le texte même d'Isaïe qui a été l'argument *sed contra* du présent article de *la Somme théologique :* « ce sentiment se réfute d'une manière évidente par l'autorité de l'Écriture; d'où nous devons conclure que nous tenons de Dieu non seulement la vertu de vouloir, mais l'opération elle-même. Ce n'est pas seulement à la puissance de la volonté que s'étend la causalité divine, c'est à son acte même ». Et il le prouve à nouveau par sa grande théorie de la cause principale et de la cause instrumentale, qu'il applique ici à l'acte de vouloir.

« Dieu ne donne pas seulement aux choses les vertus d'agir,

qui sont en elles; il y a encore qu'aucune chose ne peut agir par la vertu qui est en elle, si ce n'est par la vertu de Dieu. Par conséquent, *l'homme ne peut pas user de la vertu de la volonté qui lui a été donnée, si ce n'est en tant qu'il agit en vertu de Dieu.* Or, le principe en vertu duquel l'agent agit est cause non seulement de la vertu de l'agent, mais aussi de son acte; comme on le voit au sujet de l'artiste en vertu duquel l'instrument agit, alors que l'instrument n'a pas reçu de lui la forme propre par laquelle il agit, mais n'en reçoit que l'application à l'acte. Ainsi donc, Dieu est cause en nous, non pas seulement de la volonté, mais aussi du vouloir ». Et de tout vouloir, c'est trop manifeste; même des vouloirs libres, puisque c'est cela que refusaient d'admettre les auteurs que vise ici saint Thomas. Dieu est auteur de tous ces vouloirs comme l'artiste est l'auteur de tous les mouvements ou de tous les actes accomplis par l'instrument qu'il meut à agir. De même donc que l'artiste est cause des mouvements ou des actes de l'instrument plus encore que ce dernier n'en est cause, de même Dieu est cause de tous les vouloirs libres qui sont produits par l'homme, plus encore que l'homme n'en est cause. D'où saint Thomas conclut, au début du chapitre suivant, que les choix (les élections, c'est-à-dire, l'acte libre par excellence) et les vouloirs humains demeurent soumis à l'ordination de la divine providence, puisque c'est Dieu qui les cause. « Puis donc, déclare expressément le saint Docteur, que Dieu est cause de nos choix et de nos vouloirs, nos choix et nos vouloirs demeurent soumis à la divine Providence : *cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ, electiones et voluntates nostræ divinæ providentiæ subduntur.* »

Et le dernier mot du saint Docteur, après avoir cité plusieurs textes de l'Écriture qui semblent proclamer l'indépendance du vouloir humain même par rapport à Dieu, est celui-ci : « Ces paroles sont dites pour montrer que les hommes ont le libre arbitre, nullement pour montrer que les choix, *electiones*, sont soustraits à la divine providence. Lors donc que saint Jean Damascène, à la suite de saint Grégoire de Nysse, dit que ce qui est en notre pouvoir, Dieu le préconnaît, mais *ne le prédétermine pas*, il faut entendre cela en ce sens que ce qui est en notre pouvoir

n'est pas en telle sorte soumis à la détermination de la divine Providence, que nous soyons par là nécessités ». Ainsi donc, pour saint Thomas, l'action de Dieu nous faisant vouloir ce qu'Il a prédéterminé, dans sa Providence, que nous voudrions en effet, est une action ou une motion et nécessairement une *prémotion*, physique, *prédéterminante*, mais non nécessitante.

Aucun thomiste, parmi les plus zélés disciples du saint Docteur n'a jamais rien dit autre chose. [Cf. ce que nous avions déjà noté sur l'enseignement de saint Thomas, q. 19, art. 8; et q. 22, art. 2, *ad 4um*.]

Après cet exposé, les objections formulées au début du présent article de la *Somme théologique* se résolvent d'elles-mêmes.

L'*ad primum* fait observer que « Dieu opère suffisamment » et son opération suffit « dans les choses, par mode de premier agent; mais il ne suit pas de là que l'opération des agents seconds soit superflue »; leur opération est d'un autre ordre. C'est ainsi que dans la production du tableau, l'opération matérielle du pinceau n'est pas superflue, bien qu'à titre de motion et de direction intellectuelle, l'opération de l'artiste suffise.

L'*ad secundum* dit qu'« une même action ne procède pas de deux agents du même ordre; mais rien n'empêche qu'une seule et même action procède de deux agents dont l'un est agent premier, et l'autre agent second ». Comme nous l'avons fait observer, et saint Thomas le dit expressément, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, chap. LXX, la même action, quand elle procède de deux agents, dont l'un a raison d'agent premier ou principal, et l'autre d'agent second ou instrumental, est des deux immédiatement et totalement. Le suppôt de l'agent second ou instrumental atteint immédiatement l'effet, mais dans ce suppôt et en même temps que la vertu de ce dernier, ou même plus immédiatement, si possible, la vertu de l'agent principal atteint ce même effet; comme on le voit par l'exemple du pinceau et de la vertu intellectuelle de l'artiste participée dans ce pinceau. De même, le chef-d'œuvre produit sur la toile sera attribué tout entier au pinceau et à l'artiste : à l'artiste, comme à l'auteur principal; au pinceau, comme à l'instrument de l'artiste. « Si nous attribuons un même effet à la vertu divine et à la cause natu-

relle, ce n'est pas qu'il soit en partie de Dieu et en partie de l'agent naturel. Il est tout entier des deux selon un mode divers; comme c'est tout entier que le même effet est attribué à l'instrument, et tout entier aussi à l'agent principal ». Si l'on prend garde à ces choses, dit saint Thomas, les objections que l'on fait contre la doctrine d'un même effet appartenant tout ensemble à Dieu et à la créature, ne présentent plus de difficulté, *difficultatem non afferunt.* — Voilà déjà plusieurs années, qu'à la suite de premières discussions retentissantes et troublantes sur la *Question biblique*, nous appliquions cette doctrine de saint Thomas sur la causalité de Dieu auteur principal et de l'homme auteur instrumental, à la production des livres inspirés [Cf. *Une pensée de saint Thomas sur l'Inspiration scripturaire*, Revue thomiste, 1895]. La plupart des théologiens et des exégètes reconnaissent aujourd'hui que cette théorie aplanit, en effet, bien des difficultés sans cela insolubles, dans cette question de l'inspiration, notamment en ce qui touchait à la question de l'inspiration verbale ou non verbale. — Les mêmes avantages se retrouvent, comme nous le verrons plus tard, dans la question de la grâce et dans la question des sacrements.

L'*ad tertium* résume d'un mot toute la doctrine exposée au corps de l'article. L'action de Dieu ne doit point s'expliquer seulement, comme le supposait l'objection, par le fait que Dieu a donné aux choses leurs vertus actives. « Dieu ne donne pas seulement aux choses les formes » par lesquelles elles agissent; « Il les conserve aussi dans l'être. De plus, Il les applique à agir. Et Il est aussi la fin de toutes les actions, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Tout être qui agit, sous le rapport même qui le fait principe d'action et pour autant qu'il agit, est sous la dépendance absolue de Dieu premier agent. Dieu agit en tout être qui agit. Il agit dans cet être et avec cet être. L'action que cet être produit, Dieu aussi la produit. Il n'est pas un seul effet, fruit d'une action quelconque, dans le monde des agents créés, quels que soient ces agents, et quel que soit cet effet, qui ne soit de Dieu autant et plus encore qu'il n'est de l'agent créé. — Telle est la sphère de

l'action de Dieu dans le monde sorti de ses mains et telle l'efficacité ou la souveraineté de cette action. — Mais jusqu'ici, nous n'avons considéré cette action que d'une façon générale, abstraction faite du caractère d'action en quelque sorte anormale qu'elle peut revêtir. C'est de ce caractère que nous devons maintenant nous occuper. Il va faire l'objet des trois derniers articles de la question présente. C'est la grande question du miracle.

On remarquera le lieu où saint Thomas traite de cette question du miracle. C'est, au traité du gouvernement divin, dans la question où il s'occupe de l'*action propre et exclusive de Dieu.* Et cela même est déjà un trait de lumière qui nous fait entrevoir la vraie nature du miracle, ce qui en constitue, comme nous l'allons dire, l'essence absolument inaliénable. — Mais venons au texte du saint Docteur.

Relativement à l'action extraordinaire de Dieu dans le monde, saint Thomas se demande trois choses : premièrement, si elle est possible ; secondement, de quel nom on la doit appeler ; troisièmement, en combien d'espèces elle se divise. — D'abord, si elle est possible.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si Dieu peut faire quelque chose en dehors de l'ordre établi dans les choses ?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne peut pas faire quelque chose en dehors de l'ordre établi dans les choses ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit, au vingt-sixième livre *Contre Fauste* (ch. III) : *Dieu, instituteur et créateur de toutes les natures, ne fait rien contre la nature.* Or, il semble bien que ce qui est en dehors de l'ordre établi naturellement dans les choses est contre la nature. Donc Dieu ne peut pas faire quelque chose en dehors de l'ordre établi dans les choses ». — La seconde objection fait observer que « l'ordre de la nature vient de Dieu aussi bien que l'ordre de la justice. Or,

Dieu ne peut pas faire quelque chose en dehors de l'ordre de la justice; dans ce cas, en effet, Il ferait quelque chose d'injuste. Donc Il ne peut pas faire quelque chose en dehors de l'ordre de la nature ». — La troisième objection rappelle que l'ordre de la nature a été institué par Dieu. Si donc Dieu fait quelque chose en dehors de l'ordre de la nature, il semble qu'Il est Lui-même muable; et ceci n'est pas admissible ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de « saint Augustin, au vingt-sixième livre *Contre Fauste* (ch. III), où il « dit que *Dieu parfois accomplit des choses contre le cours habituel de la nature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir le sens de cette expression, d'où tout dépend dans la solution de la question proposée : *faire quelque chose en dehors de l'ordre établi dans les choses*. « Toute cause, dit-il, entraîne avec elle un certain ordre par rapport à ses effets; puisque toute cause a raison de principe » : elle vient d'abord, et ses effets ensuite. « Il en résulte que les ordres se multiplieront selon la multiplication des causes » : chaque cause, en effet, ou chaque genre de causes, aura ses effets proportionnés, qui ne seront pas, au même titre, les effets d'une autre cause. « Ces divers ordres seront » subordonnés entre eux ou « contenus l'un sous l'autre, comme les causes elles-mêmes sont contenues l'une sous l'autre » et subordonnées entre elles. « Par conséquent, la cause supérieure ne saurait être contenue sous l'ordre de la cause inférieure; mais c'est l'inverse qui a lieu. On en peut voir un exemple dans les choses humaines. Du maître de la maison, en effet, dépend l'ordre de sa maison, lequel est contenu sous l'ordre de la cité provenant du chef de cette cité, mais qui est lui-même compris sous l'ordre du roi par qui tout le royaume est ordonné. — Si donc nous considérons l'ordre des choses selon qu'il dépend de la première cause, à le prendre ainsi, Dieu ne peut pas agir contre l'ordre des choses; s'Il le faisait, en effet, Il agirait contre sa prescience, ou sa volonté, ou sa bonté » ; ce qui est impossible. — « Mais si nous considérons l'ordre des choses selon qu'il dépend de chacune des causes secondes, à l'entendre ainsi Dieu peut agir en dehors de l'ordre des choses.

C'est qu'en effet Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes; c'est, au contraire, cet ordre qui lui est soumis, comme provenant de Lui, non par nécessité de nature, mais au gré de sa volonté Si, en effet, Il l'avait voulu, Il aurait pu établir un autre ordre des choses », comme il a été prouvé plus haut, dans le traité de Dieu, q. 25, art. 5, 6. « Il s'ensuit qu'Il peut agir en dehors de cet ordre établi. selon qu'il lui plaira; et, par exemple », alors que dans l'ordre établi, un effet sensible ne se produit que par l'action d'une cause sensible proportionnée, soumise elle-même à un ordre de causes supérieures, telles que les natures intellectuelles, qui sont elles-mêmes soumises à l'action de Dieu, première cause, « Dieu peut produire les effets des causes secondes sans ces causes, ou encore produire certains effets auxquels les causes secondes ne peuvent atteindre ». Il peut agir, à Lui tout seul, produisant immédiatement et par Lui-même, soit des choses qu'Il ne produit pas ordinairement à l'aide des causes actuelles qui agissent, soit des choses qu'Il produit ordinairement à l'aide de ces causes. C'est ainsi qu'il ne se produit jamais, dans le cours actuel des choses, la vie dans un cadavre; Dieu peut le faire, s'il lui plaît. Dans le cours actuel des choses, au contraire, il se produit ceci, que telles vertus curatives appliquées de telle manière et pendant un tel temps, rendent la santé à un organisme malade. Dieu peut rendre la santé à cet organisme, sans aucune de ces vertus curatives et instantanément. Il est donc manifeste qu'à prendre l'ordre des choses selon qu'il se dit par rapport aux causes secondes, Dieu peut agir s'il lui plait, et comme il lui plait, en dehors de cet ordre. Et résumant toute cette doctrine, « saint Augustin disait, dans son vingt-sixième livre *Contre Fauste* (ch. III), que *Dieu agit contre le cours habituel de la nature; mais qu'Il n'agit pas plus contre la loi souveraine, qu'il n'agit contre Lui-même* ».

L'*ad primum* explique en quel sens nous parlons d'une action de Dieu produisant quelque effet en dehors du cours naturel des choses, sans qu'il en résulte que cette action soit contre la nature. « Lorsqu'il se produit quelque effet, dans les choses naturelles, en dehors de la nature donnée à ces choses, cela peut être d'une double manière. — D'abord, par l'action d'un agent qui

n'a pas donné aux choses l'inclination qu'elles ont ; comme, par exemple, si l'homme meut en haut un corps lourd qui ne tient pas de l'homme l'inclination qui le porte à tomber. Dans ce cas, l'action est contre la nature » ; c'est une action violente ; elle meut un être dans un sens qui non seulement n'est pas celui où il va naturellement, mais qui le fait agir contrairement à l'inclination naturelle qui est toujours en lui et qui le porte, au moment même où on le meut, en sens inverse. — « D'une autre manière, cet effet peut se produire par l'action de l'agent de qui dépend l'action naturelle. Et ceci n'est pas contre la nature. On le voit dans le flux et le reflux de la mer, qui n'est pas contre la nature, bien qu'il soit contraire au mouvement naturel de l'eau, dont le propre est d'aller vers le centre », comme tous les corps lourds ; « c'est qu'en effet ce mouvement est dû à l'action des corps célestes d'où dépendent les inclinations naturelles des corps inférieurs ». Si cela pouvait se dire, dans la théorie des anciens, des corps inférieurs par rapport aux corps supérieurs, combien plus pouvons-nous le dire de la nature entière par rapport à Dieu. — « Puis donc que l'ordre de la nature est l'œuvre de Dieu dans les choses, s'Il fait quelque chose en dehors de cet ordre, cela n'est point contre la nature ». Il suspend, dans ce cas, l'inclination de la nature, ou la modifie momentanément ; Il n'agit jamais contre elle. « C'est ce qui faisait dire encore à saint Augustin, dans son vingt sixième livre *Contre Fauste* (ch. III), que *cela même est naturel pour chaque chose, qui est produit par Celui de qui vient toute mesure, tout nombre et tout ordre dans la nature* ».

L'*ad secundum* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire entre l'ordre de la justice et l'ordre de la nature. « L'ordre de la justice se dit par rapport à la cause première qui est la règle de toute justice ». On connaît les beaux vers de Dante :

La prima Volontà, ch'è per sé buona,
Da sé, che è Summo Ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto, quanto a Lei consuona ;
Nullo creato bene a sé la tira,
Ma Essa, radiando, lui cagiona.

(*Par.* XIX, 86-90.)

« Et voilà pourquoi Dieu ne peut rien faire en dehors de cet ordre ». Mais il ne s'ensuit pas qu'Il ne puisse rien faire en dehors de l'ordre de la nature qui se dit en raison des causes secondes.

L'*ad tertium* fait observer que « Dieu a établi un ordre fixe dans les choses, en telle manière qu'Il se réservait d'agir Lui-même autrement pour des motifs déterminés. Lors même donc qu'Il agit en dehors de cet ordre, Il ne change pas ».

Et l'on voit par là combien vaines sont les objections de ce qu'on voudrait appeler la science, contre l'intervention extraordinaire de Dieu dans le monde. On invoque la fixité des lois de la nature, leur nécessité, leur immutabilité. On feint de croire que la seule possibilité d'une dérogation à ces lois détruirait toute certitude et renverserait toute science. — A cela, on peut répondre que la première des sciences consiste à connaître Dieu ; et la première des certitudes à ne pas ruiner le principe de contradiction, qui ne saurait subsister si on méconnaît Dieu, puisqu'aussi bien on est obligé d'affirmer qu'une chose finie et non de soi est tout ensemble infinie et par soi. Or, si Dieu intervient extraordinairement dans les choses, c'est précisément pour réveiller l'attention des hommes qui l'oubliaient ou le méconnaissaient ; à moins que ce ne soit, dans un dessein plus profond encore, pour leur confirmer, par ce qui est, en quelque sorte, sa signature divine, la révélation qu'Il a daigné leur faire du bonheur surnaturel auquel Il les destine. Saint Thomas, qui donne si excellemment à chaque science sa place, fait remarquer que l'intervention extraordinaire de Dieu dans les choses de la nature, à l'effet de se manifester, par là, à l'intelligence des hommes, est en parfaite harmonie avec la souveraine sagesse. « Comment s'étonner, observe-t-il dans la *Somme contre les Gentils* (liv. III, ch. XCIX, *in fine*), que Dieu agisse extraordinairement dans le monde de la nature pour se manifester à l'esprit des hommes, alors que toutes les créatures corporelles sont ordonnées à la nature intellectuelle, d'une certaine manière, comme à leur fin. D'autre part, la fin de la nature intellectuelle est la connaissance de Dieu. Par conséquent, il est souverainement à propos

que pour donner la connaissance de Dieu à la nature intellectuelle, il se produise quelque immutation dans la nature corporelle ».

Ces derniers mots nous montrent que pour saint Thomas la possibilité d'intervention extraordinaire de Dieu dans les choses créées se limite à l'ordre des causes corporelles. Il nous le dira d'ailleurs expressément à la question suivante (art. 3); et il en donnera cette raison que l'intervention extraordinaire de Dieu ayant pour but de le manifester aux hommes, c'est seulement dans les choses accessibles aux sens des hommes que cette intervention doit se produire.

Voilà donc la raison très sage pour laquelle Dieu intervient extraordinairement dans le monde de la nature, et qui nous montre que cette intervention, loin de porter atteinte aux conditions de la science, est la condition par excellence de la plus haute de toutes les sciences.

Mais on peut répondre aussi que la certitude des sciences naturelles, dans leur sphère propre, n'a rien à craindre de cette intervention extraordinaire de Dieu. Parce que Dieu intervient, en effet, et suspend ou supplée l'action de telle cause naturelle, il ne s'ensuit pas que telle cause naturelle ne demeure toujours le principe naturel de telle action ou de tel effet. Il s'ensuit seulement que l'action de cette cause naturelle, comme de toutes les causes créées, demeure subordonnée à l'action suprême de Dieu. Et comme, d'autre part, Dieu n'intervient jamais d'une manière capricieuse ou arbitraire, on sera toujours averti de son intervention, quand elle se produira.

Ceci amènerait à dire un mot de la possibilité, pour nous, de connaître cette intervention personnelle de Dieu dans les choses de la nature. Et l'on sait la grande objection, tant répétée de nos jours, qui va même quelquefois jusqu'à émouvoir sinon à troubler plusieurs des nôtres. Comment savoir que tel effet, produit dans le monde de la nature ou des corps, est l'effet immédiat de Dieu, et non pas l'effet d'une cause créée? Pour pouvoir se prononcer là-dessus, il faudrait connaître toutes les causes créées. Or, non seulement nous ne savons rien de l'action des êtres spirituels sur le monde des corps, mais, même dans le

monde des corps, nous ne savons le tout de rien. Que de causes ou de vertus physiques, ignorées jusque-là, se révèlent successivement au regard de la science!

Il y a, dans cette objection, un très grossier sophisme. — De ce que nous n'avons pas le dernier mot des forces cosmiques, on veut conclure que nous ne pouvons jamais savoir quand un effet physique relève de ces forces. Mais, outre qu'on peut connaître la vertu d'une force physique, bien qu'on ne connaisse pas toutes les forces physiques qui agissent ou peuvent agir dans le monde, il y a encore qu'il n'est même pas nécessaire de connaître, dans sa nature intime, telle force donnée, pour savoir, de science certaine, quels effets relèvent de son action. Le genre humain ne se trompe pas sur les faits qui commandent sa vie de chaque jour, soit au point de vue individuel, soit au point de vue familial et social. Il règle ses actions sur la connaissance qu'il a que tels effets proviennent en tels cas de telles causes et nullement de telles autres; et il règle ainsi ses actions, sans aucune hésitation comme sans aucune crainte d'erreur. On ne verra jamais un homme, si ignorant soit-il au point de vue des sciences physiques, essayer d'allumer son feu avec de l'eau, ou prendre un caillou pour son repas. On n'est que trop certain aussi de la réalité de la mort pour l'être aimé qu'on a perdu; et les hommes, depuis toujours, consentent à ensevelir leurs morts, persuadés qu'il n'y a plus à attendre de vie en eux. Invoquer la possibilité d'action de forces physiques inconnues, pour échapper, en pareil cas, à la conclusion rigoureuse que si l'effet contraire se produit, il est dû à une action qui relève d'un agent supérieur à la nature, c'est être pris du vertige intellectuel, à moins que ce ne soit obstination voulue et négation préalable d'un monde supérieur.

Mais, dira-t-on, comment savoir que tel effet, produit dans le monde sensible, même à l'encontre ou en dehors des causes physiques, relève immédiatement de Dieu, et non de certains esprits qui appartiennent à l'ordre des causes créées, bien qu'ils soient supérieurs à l'homme? — Les signes qui permettent de se prononcer se ramènent à deux : la nature de l'effet produit, et le mode dont il est produit, entendant par là toutes les circonstan-

ces qui accompagnent la production de cet effet. — Pour ce qui est de la nature de l'effet produit, saint Thomas nous enseigne que les esprits purs ou les anges, qui n'ont pas de corps, ne peuvent agir sur le monde des corps que par mode de mouvement local. Dès qu'il s'agit, non seulement d'un mouvement de transformation substantielle, mais même d'un simple mouvement d'altération, *par mode d'action chimique*, les esprits purs sont impuissants à le produire par eux-mêmes. Ils ne peuvent le faire qu'en utilisant *les forces chimiques* de la nature. Si donc un effet dû ordinairement à l'action de ces forces se produit *sans que ces forces interviennent*, il est certain que cet effet est produit par Dieu seul. Que si l'effet produit ne relève ordinairement que des forces physiques, c'est-à-dire n'est qu'*un simple phénomène de mouvement local*, comme, par exemple, qu'un corps lourd demeure suspendu en l'air sans qu'aucun agent physique le soutienne, dans ce cas, pour lever tout doute, il faut considérer les circonstances dans lesquelles le phénomène se produit. Si les circonstances offrent quelque caractère qui soit indigne de Dieu, le phénomène est certainement dû à l'action d'un esprit mauvais; dans le cas contraire, il sera dû à l'intervention directe de Dieu.

Il est donc certain que Dieu peut intervenir dans le monde de la nature pour y produire directement certains effets, qui, ordinairement, relèvent des causes naturelles. — De quel nom appeler cette intervention de Dieu quand elle se produit? Est-il à propos de l'appeler du nom de miracle?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article VII.

Si tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel des choses est un miracle?

Trois objections veulent prouver que « tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel des choses n'est pas un miracle ». — La première arguë de ce que « la création du monde, et aussi celle des âmes, et de même la justification de l'impie sont l'œu-

vre de Dieu en dehors de l'ordre naturel : ces œuvres, en effet, ne sont point dues à l'action d'une cause naturelle. Or, nous ne les disons point des miracles. Donc, il n'est pas vrai que tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel des choses soit un miracle ». — La seconde objection rappelle une définition du miracle donnée par saint Augustin, dans son livre *De l'utilité de croire* (ch. XVI). « Le miracle est défini *quelque chose d'ardu et d'insolite qui dépasse les forces de la nature et l'espoir de celui qui l'admire*. Or, il est des choses qui se font en dehors de la nature, et qui, cependant, ne sont point ardues; elles consistent, en effet, en des choses de minime importance, telles que la reconstitution de perles ou la guérison d'infirmes. Elles ne sont pas, non plus, insolites; car elles se produisent fréquemment, comme il arrivait pour les infirmes qu'on portait sur les places et qui étaient guéris par l'ombre de saint Pierre. Ni elles ne dépassent les forces de la nature, comme lorsque certains sont guéris de la fièvre. Ni elles ne sont au-dessus de l'espoir qu'on peut avoir; car nous espérons tous la résurrection des morts, et cependant elle se fera en dehors de l'ordre de la nature. Donc, il n'est pas vrai que tout ce qui se fait en dehors de l'ordre de la nature soit miracle ». — La troisième objection dit que « le mot *miracle* se tire de l'*admiration*. Or, l'admiration porte sur des choses qui tombent sous les sens; et parfois certaines choses arrivent en dehors de l'ordre naturel, là où les sens n'ont pas d'action; ainsi en fut-il pour les Apôtres quand ils se trouvèrent avoir la science sans avoir cherché ou appris. Donc, il n'est pas vrai que tout ce qui se fait en dehors de l'ordre de la nature soit miracle ». — Ces objections permettront au saint Docteur de mieux préciser encore la vraie nature du miracle.

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au vingt-sixième livre *Contre Fauste* (chap. III), que *si Dieu fait quelque chose contre le cours ordinaire, et qui nous est connu, de la nature, nous l'appelons grand et merveilleux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend la remarque faite par l'objection troisième et note que « le mot *miracle* se tire de l'*admiration*. Or, l'admiration se produit quand il s'agit d'effets

que l'on voit, mais dont la cause est cachée; comme si, par exemple, quelqu'un admire et s'étonne en voyant une éclipse dont il ignore la cause, ainsi qu'il est dit au commencement des *Métaphysiques* (chap. II, n. 8; de S. Th., leç. 3). D'autre part, il se peut que la cause d'un effet manifeste soit connue par quelques-uns et qu'elle soit inconnue pour les autres. De là vient que ce qui est merveilleux pour les uns ne le sera pas pour les autres; et, par exemple, le paysan s'étonnera et sera en admiration devant une éclipse de soleil, tandis que l'astronome ne le sera pas ». Puis donc que l'admiration implique une certaine ignorance de la cause dont on perçoit l'effet, et que le miracle dit un certain rapport à l'admiration ainsi comprise, nous pouvons répondre à la question proposée. « Le miracle se dit », en effet, comme étant ce qui est admirable ou merveilleux et de nature à étonner d'une façon absolue et par excellence, c'est-à-dire « comme étant de tout point admirable, en ce sens qu'il a une cause cachée », non pas pour tels et tels d'entre nous, mais « purement et simplement pour tous. Or, cette cause est Dieu ». Car ni les plus savants parmi les hommes et ceux qui connaissent le mieux les causes naturelles des effets qui paraissent, ni même les esprits angéliques, dans l'ordre naturel, ne connaissent, en elle-même et selon qu'elle agit directement, la cause suprême qui est Dieu. « Il s'ensuit que les choses que Dieu fait en dehors des causes qui nous sont connues seront justement appelées *miracles* ». Il y a donc une sorte d'équation parfaite entre le mot *miracle* et le concept d'action propre à Dieu exercée dans le domaine des causes naturelles. Les deux se correspondent si exactement qu'on ne donnera le nom de miracle qu'à cette sorte d'action, mais que toute action de cette sorte est vraiment un miracle. Et cela, pour la raison indiquée dans cet article, savoir : que tout effet produit de cette sorte dans le domaine des causes naturelles doit jeter dans l'étonnement tout homme qui le voit. — *Quand les hommes voient se produire un effet, dans le monde des corps, qui ne peut être expliqué, non seulement par tels ou tels d'entre eux, mais par personne, à l'aide des causes secondes ou créées* — et nous avons dit, à l'article précédent, que de tels effets pouvaient se produire — il s'ensuit, de toute nécessité, qu'*une*

telle vue doit provoquer en eux une sorte de stupeur. De là, le nom de *miracles* donné à ces manifestations extraordinaires de la toute-puissance de Dieu.

L'*ad primum* apporte une nouvelle précision à la notion du miracle. Saint Thomas remarque que « la création et la justification de l'impie, bien qu'elles soient l'œuvre de Dieu seul, ne sont point cependant, à proprement parler, appelées miracles. C'est qu'*elles ne sont point aptes à être produites par d'autres causes* » ; elles sont, *de soi*, l'œuvre exclusive de Dieu, au sens absolu, s'il s'agit de la création ; à titre de cause principale spéciale à cet effet, s'il s'agit de la justification de l'impie ; « et, par suite, elles ne se produisent point par mode d'exception dans l'ordre de la nature ; elles ne sont point, en effet, soumises à cet ordre ». — Et donc, la première condition essentielle, pour qu'on puisse parler de miracle, est qu'il s'agisse d'un effet qui, *de soi*, appartient à l'ordre des causes créées ; *d'un effet que les causes secondes, les causes naturelles et physiques devraient, dans le cours ordinaire des choses, pouvoir expliquer*, mais qu'elles n'expliquent pas, en réalité, soit, comme nous l'allons dire à l'article suivant, que jamais un tel fait ne se produise parmi elles, soit qu'il ne s'y produise pas en un tel sujet, soit qu'il ne s'y produise pas en tel mode. Il faut qu'il s'agisse d'un effet d'*ordre physique*, au moins dans sa manifestation, produit, *dans l'ordre des causes physiques*, sans que ces causes d'ordre physique soient intervenues. Le miracle est une exception *dans le cours ordinaire* des choses de la nature.

L'*ad secundum* justifie la définition tirée de saint Augustin. — « Le miracle est dit quelque chose d'*ardu*, non pas en raison de la grandeur de ce qui est fait, mais parce qu'il excède les facultés de la nature. — Pareillement, on le dit *insolite*, non parce qu'il arrive rarement, mais parce qu'il s'*interpose* dans le cours ordinaire des choses. — Pour qu'il soit au-dessus du pouvoir de la nature, il n'est pas nécessaire que la nature ne puisse pas produire un tel fait ; il suffit qu'elle ne puisse pas le produire en cette manière ou dans tel ordre. — Que s'il est dit au-dessus de toute espérance, il s'agit de l'espérance propre à la nature, mais non de l'espérance de la grâce qui provient de la

foi par laquelle nous croyons que nous ressusciterons un jour ». Sur cette dernière remarque de saint Thomas, et le caractère naturel ou surnaturel de la résurrection. cf., dans notre précédent volume, pp. 267-269).

L'*ad tertium* observe que « la science des Apôtres, bien que de soi elle ne fût pas chose manifeste » ou sensible, « était manifestée dans ses effets, qui la rendaient un sujet d'admiration » ou d'étonnement.

C'est à bon droit, et parce qu'en effet elle produit par excellence, dans l'esprit des hommes, l'étonnement ou l'admiration, qu'*est appelée du nom de miracle l'intervention exceptionnelle de Dieu dans les choses de la nature, y produisant certains effets qui ne sont en rien l'œuvre de la nature.* Partout où nous retrouverons ce double caractère, d'un effet d'*ordre naturel,* c'est-à-dire qui est produit dans les choses de la nature ou dans le monde physique, et qui n'*est en rien l'œuvre de la nature,* si, de par ailleurs, cet effet ne peut s'expliquer que par l'*intervention exceptionnelle* de Dieu, nous aurons, au sens formel du mot, un miracle. — Un dernier point nous reste à examiner. C'est la question de la diversité des miracles. Tous les miracles sont-ils de même ordre; ou bien y a-t-il quelque gradation parmi eux?

Nous allons examiner ce dernier point à l'article suivant.

Article VIII.

Si un miracle est plus grand que l'autre?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles veulent prouver qu'« un miracle n'est pas plus grand que l'autre ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit dans son épître à *Volusien* (ép. CXXXVII ou III, chap. II), que *dans les choses faites miraculeusement, toute la raison de la chose produite est la puissance de celui qui agit.* Or, c'est la même puissance, c'est-à-dire la puissance de Dieu, qui accomplit tous les miracles. Donc, on ne peut pas dire que l'un soit plus grand

que l'autre ». — La seconde objection insiste. Elle rappelle que « la puissance de Dieu est infinie. Puis donc qu'il n'y a aucune proportion entre l'infini et le fini, il n'y a pas plus lieu de s'étonner, qu'il s'agisse de tel effet produit ou de tel autre. Donc, un miracle n'est pas plus grand que l'autre ».

L'argument *sed contra* est un texte décisif de l'Évangile. « Le Seigneur dit, en saint Jean, chap. XIV (v. 12) : *Les œuvres que moi je fais, lui aussi* (celui qui croit en moi) *les fera, et il en fera de plus grandes.* Donc, il y a des œuvres miraculeuses plus grandes les unes que les autres.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par bien préciser le sens de la question. Quand nous parlons de miracle plus ou moins grand, il ne s'agit pas, comme le supposaient les objections, de mettre des degrés dans la puissance de Dieu. Bien plus, par rapport à la puissance divine, il n'y a pas à parler de miracle. « Rien », en effet, « ne saurait être dit miraculeux » ou étonnant, « par rapport à la puissance de Dieu, car, quelle que soit l'œuvre accomplie, si on la compare à la puissance de Dieu, elle est toujours chose minime; selon cette parole d'Isaïe, chapitre XL (v. 15) : *Voici que les nations, devant Lui, sont comme la goutte d'eau suspendue à un seau, comme la poussière dans la balance.* Mais si nous parlons de miracle » ou de chose étonnante et de nature à provoquer l'admiration, « c'est par rapport aux forces de la nature qui se trouvent dépassées. Par conséquent, selon qu'une chose dépassera davantage les forces de la nature, elle sera, à ce titre, un miracle plus grand. — Or, il se trouve qu'une chose peut dépasser les forces de la nature d'une triple manière. — D'abord, quant à la nature de la chose accomplie », ou quant au fait lui-même. « Par exemple, que deux corps occupent ensemble le même lieu; que le soleil revienne en arrière; que le corps humain devienne un corps glorieux. Ceci », ne se voit jamais dans la nature; « la nature ne peut en aucune manière le faire »; ce sont des *faits* qui, selon tout eux-mêmes, ou selon leur substance, ne se rencontrent jamais dans le cours normal des choses de la nature. « Ces faits occupent le degré suprême parmi les miracles ». De tels miracles sont les plus grands. — « En second lieu, une chose peut excéder les forces

de la nature, non pas quant à ce qui est produit, mais quant au sujet dans lequel la chose est produite ; ainsi, par exemple, la résurrection d'un mort ou la donation de la vue à un aveugle, et autres choses semblables. La nature, en effet, peut donner la vie, mais non à un mort ; elle peut aussi donner la vue. mais non à un aveugle ». La chose sur laquelle portent ces miracles se voit dans la nature ; il y a quotidiennement des êtres qui reçoivent la vie et qui reçoivent la vue; mais ce ne sont pas les mêmes que dans les cas miraculeux dont il s'agit : ce sont des êtres qui n'avaient jamais eu le principe vital ou la vertu visive ; dans ces cas miraculeux, au contraire, ce sont des êtres qui ont perdu le principe vital ou la vertu visive, et qui les recouvrent. Le fait lui-même existe dans la nature, mais il n'existe pas affectant de tels sujets. « Ces miracles occupent le second degré. — D'une troisième manière, une chose excède les forces de la nature », non plus quant à la substance du fait, ni quant au sujet dans lequel elle se produit, mais « quand au mode et à l'ordre selon lesquels elle se produit; comme si, par exemple, quelqu'un est subitement guéri de la fièvre, par la vertu divine, sans les soins et les procédés naturels qui s'emploient ordinairement pour guérir de ce mal ; ou encore si l'air se trouve subitement, par la vertu divine, condensé en pluie, sans l'action des causes naturelles, comme la chose se produisit à la prière de Samuel (Rois, I, ch. XII, v. 18) et à la prière d'Élie » (Rois, III, ch. XVIII, v. 44, 45). Le fait de guérir un malade de la fièvre, et le fait, pour l'air, de se condenser sous forme de pluie, sont des choses qui se rencontrent d'une façon très ordinaire dans la nature. Mais, jamais, avec ce caractère d'instantanéité et d'indépendance par rapport aux forces qui agissent dans la nature. A ce titre, ils sont, eux aussi, des faits miraculeux; mais « ces faits occupent le degré infime dans l'ordre des miracles ». — Saint Thomas remarque, en finissant, que « chacun de ces degrés peut avoir, à son tour, des degrés, selon que les forces de la nature seront plus ou moins dépassées » dans les divers faits qui se rapporteront à chacun de ces trois grands genres de miracles.

D'un mot, saint Thomas écarte les objections, faites au début

de l'article, en disant qu'« elles portent sur ce qui a trait à la puissance de Dieu ».

On aura remarqué, dans cet article, la distinction très nette établie par saint Thomas entre les trois grands genres de miracles. Une difficulté se présente au sujet du premier de ces trois grands genres. Saint Thomas nous a dit qu'il comprenait les miracles portant sur des faits qui dépassent les forces de la nature, non pas seulement quant au mode dont le fait se produit, ni quant au sujet qu'il affecte, mais quant à la substance même du fait. Et il nous a donné comme exemple, l'arrêt du soleil, la compénétration des corps, la glorification des corps ressuscités. Dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, chap. CI, il cite encore la division ou le partage des eaux de la mer Rouge lors du passage des Hébreux. Il ajoute l'incarnation du Verbe, dans l'article 2 de la question 6 du *de Potentia*. Ailleurs, il range parmi les miracles de premier ordre, la transsubstantiation eucharistique. Tous ces faits sont des miracles de premier ordre parce que la nature ne peut en rien les produire. — D'autre part, ici même, à l'*ad primum* de l'article précédent, saint Thomas nous a déclaré que la création du monde ou des âmes et la justification de l'impie ne sont point des miracles à proprement parler, parce que ce sont des faits qui ne relèvent que de la puissance de Dieu, et nullement de la puissance active d'une cause créée. Et il nous a dit que la raison du vrai miracle exigeait que ce fût un effet produit en dehors de l'action des causes naturelles aptes à produire ces sortes d'effets. — Comment donc ce que saint Thomas appelle des miracles de premier ordre, dans l'article que nous venons de lire, peut-il être considéré comme un vrai miracle, puisque ce sont des faits que la nature ne peut en aucune manière produire? Ne semble-t-il pas qu'il y ait là une sorte de contradiction?

A cela, nous répondons que les faits dont il s'agit, ne peuvent, comme l'a dit saint Thomas, être produits que par Dieu; mais ils sont produits en violation apparente des lois de la nature, ou comme une *intromission anormale dans le cours normal des choses*. Dans le cours normal des choses, il y a une inclination ou un

certain cours *contraire* à ces sortes de faits. Et cela suffit pour que nous ayons la raison de miracle. Il n'est pas nécessaire qu'*il y ait dans la nature une cause pouvant produire ces sortes d'effets*, et *que Dieu agisse sans cette cause-là*. Cette condition existe dans les miracles de second et de troisième ordre. Mais, en soi, il suffit que ce soit des effets *autres que les effets qui devraient être, à supposer l'action ordinaire des causes naturelles*. Dans ce cas, *ces effets ne sont point eux-mêmes aptes à être produits par d'autres causes que par Dieu;* mais *ils sont contraires aux effets que d'autres causes,* dans l'action ou l'ordre desquelles Dieu intervient pour y produire ces effets, *étaient aptes à produire et auraient dû produire*. Aussi bien est-il vrai de dire qu'ils arrivent à titre de faits *anormaux*, comme choses insolites et que la nature accepte docilement parce qu'elles viennent de son auteur, mais que loin d'appeler, par elle-même, elle répudiait au contraire, *dans son cours normal*. — Il n'en est pas de même pour la justification de l'impie et la création. Ce sont là des faits qui sont totalement en dehors des lois de la nature. Le cours normal de la nature ne dit aucun rapport à ces sortes de faits, ni par mode de convenance, ni par mode de disconvenance. Ils sont totalement au-dessus et en dehors, *sans contact avec lui*, ne l'atteignant ni ne le modifiant en quoi que ce soit. Ou plutôt, s'il s'agit de la création, elle constitue la base de cet ordre normal ; et s'il s'agit de la justification, elle s'y superpose.

Dans la question 6 du *de Potentia* (art. 2), et dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 18, q. 1. art. 3), saint Thomas, en même temps qu'il notait comme caractéristique essentielle du miracle, le fait d'avoir une cause cachée pour tous, ainsi qu'il l'a noté ici dans la *Somme*, à l'article 7, indiquait, comme second caractère, ce que nous venons de préciser : savoir que la chose ou le fait qui constitue le miracle doit nous apparaître *comme le contraire de ce qui devrait être normalement*. C'était par allusion à ce second caractère et pour nous l'indiquer sous une autre forme qu'il répondait ici, à l'*ad primum* de l'article 7, que le miracle porte sur ce qui est apte à être produit par d'autres causes que par Dieu. Les deux formules se complètent et s'éclairent l'une l'autre.

Ainsi donc, pour saint Thomas, le miracle est essentiellement *un fait d'ordre sensible, ou se manifestant dans l'ordre sensible, étranger aux lois naturelles qui régissent cet ordre, et qui ne peut s'expliquer que par l'intervention personnelle de Dieu.* De ce fait, on ne peut pas dire qu'il soit, à proprement parler, contre la nature des êtres en qui il se produit. Sans doute, la nature de ces êtres, laissée à elle-même, n'allait pas à produire un tel effet; bien plus, elle demandait normalement qu'un effet contraire se produise en elle, si tant est qu'elle ne fût pas elle-même ordonnée à produire un effet contraire. Mais, parce que tout ce qui est produit en elle par Dieu, auteur de sa nature, lui devient en quelque sorte naturel, il s'ensuit que le fait miraculeux n'est pas contre nature pour les êtres en qui il se produit. On dira cependant, en un sens large, qu'il est contre leur nature, selon qu'il y a, en eux, naturellement ou dans l'enchaînement et la subordination des causes secondes, une inclination contraire. De même, on dira qu'il est en dehors de la nature, parce qu'il n'est aucune cause naturelle qui l'explique. Et on dira aussi qu'il est au-dessus de la nature, parce qu'en fait il a pour cause un agent qui est au-dessus de tous les agents naturels. On distinguera même les divers degrés ou les divers ordres de miracles, selon que l'effet produit dans la nature contrairement à ses lois ordinaires et par une action qui dépasse les forces ordinaires de la nature, sera dans un rapport de transcendance plus ou moins grand relativement aux forces qui agissent d'ordinaire dans la nature. S'il est tel qu'il dépasse complètement ces forces et que Dieu seul, absolument parlant, le puisse faire, parce que, par exemple, il implique une action directe sur l'être en tant qu'être, on le dira un miracle de premier ordre. Il sera miracle de second ordre s'il dépasse les forces de la nature quant au sujet dans lequel il est produit, bien qu'en soi et à ne garder que la substance du fait, il soit au pouvoir de la nature. Enfin, on le dira miracle de troisième ordre, s'il ne porte que sur le mode dont il se produit et qui n'est pas le mode dont la nature agit.

En ce sens encore, on pourra user des expressions *au-dessus de la nature*, par rapport aux miracles du premier ordre; *con-*

tre la nature, par rapport aux miracles du second ordre; et *en dehors de la nature*, par rapport aux miracles du troisième ordre; — bien que ces divisions ne semblent pas de tous points se correspondre, comme on le voit par l'article 2 du *de Potentia* (*ad 3um*), où saint Thomas range parmi les miracles contre la nature, des miracles appartenant au second ordre. De même, dans l'article précité des *Sentences*, il attribue à l'une ou à l'autre de ces dénominations tels miracles qu'il a rangés, dans la *Somme théologique* ou dans la *Somme contre les Gentils*, en des ordres qui semblent différents. Mais ce ne sont là que des différences de point de vue ou des différences tenant à l'acception qu'on fait des expressions *au-dessus de la nature*, *contre la nature* et *en dehors de la nature*. Il y a encore que dans le *de Potentia* et dans les *Sentences*, saint Thomas semblait subdiviser ce qu'il a appelé ici, dans la *Somme*, les miracles du premier ordre; et il rattachait à la seconde subdivision certains faits qu'il place ici parmi les miracles du second ordre. Dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, chap. CI, les trois genres paraissent en harmonie plus parfaite avec ceux de la *Somme théologique;* mais, au lieu de parler de miracles dépassant la nature quant à la substance du fait, il dit simplement que la nature ne peut jamais les produire; au lieu de la distinction en raison des sujets où la chose s'opère, il dit que la nature ne produit pas ces faits dans le même ordre, et, par exemple, que la nature peut faire qu'un animal vive, marche et voie, mais non qu'il vive après avoir été mort, ni qu'il marche après avoir été fait boiteux, ni qu'il voie après être devenu aveugle; enfin, au lieu de la distinction en raison du mode, il parle de l'œuvre naturelle accomplie sans que les principes naturels interviennent. Sous des expressions différentes, c'est bien, on le voit, exactement la même doctrine qui est donnée dans les deux *Sommes*. La divergence serait plus marquée entre les deux *Sommes* d'une part, et, d'autre part, l'article du *de Potentia* et l'article des *Sentences*. Mais cette divergence paraît devoir s'expliquer par ce fait que dans les *Sentences* et dans le *de Potentia*, saint Thomas adopte plutôt l'appellation et la division communément reçue ou donnée dans l'École en miracles au-dessus de la nature, contre

la nature et en dehors de la nature, appellations, nous l'avons vu, qui sont élastiques et prêtent à des sens différents; tandis que dans les deux *Sommes*, il donne sa division à lui plus objective et plus logique, ou plus nettement tranchée.

On aura remarqué que saint Thomas place parmi les miracles du premier degré la division des eaux de la mer Rouge. Il ne semble pourtant pas que le fait soit en lui-même d'un ordre très transcendant. Il se rattache aux phénomènes de mouvement local, comme d'ailleurs l'arrêt du soleil (en s'exprimant toujours selon le langage ordinaire); et les phénomènes de mouvement local, de soi, nous l'avons dit, sont plus à la portée de la puissance angélique que les phénomènes d'altération ou de génération substantielle. — A cela, on peut répondre que la classification de saint Thomas se prend par rapport à l'action et à la vertu des agents physiques ou naturels, et non par rapport à la vertu de tout agent créé. Saint Thomas range parmi les miracles de premier ordre *les faits qui ne se voient jamais* dans le cours normal des choses de la nature, par opposition *aux faits qui se voient, mais non dans tels sujets, ou produits en telle manière.* — On peut dire aussi que, pour saint Thomas, étant donnée la conception du monde physique et de ses parties essentielles qu'il avait empruntée à Aristote, tels phénomènes de mouvement local, en raison de leur caractère ou de leur importance, ne relevaient, à titre d'effets propres, que de la seule puissance de Dieu, à l'exclusion de toute vertu créée, sans en excepter la vertu angélique.

Nous avons vu que non seulement Dieu conserve dans l'être les créatures qu'Il a tirées du néant, mais qu'il lui appartient encore, et de la façon la plus souveraine, de mouvoir ces créatures et de les conduire à leur fin. Dans ce mouvement des créatures à leur perfectionnement et à leur fin, il y a une part qui lui revient absolument en propre et qui se retrouve en tout acte ou en tout mouvement de tout agent créé. Mais Il peut aussi, selon qu'il lui plaît, intervenir d'une façon directe, immédiate, par Lui-même, dans l'ordre des causes physiques qui agissent ordinairement sous son action suprême, et produire là cer-

tains effets dont le caractère insolite sera de nature à attirer l'attention des hommes et à révéler très spécialement sa présence. Il se réserve ce pouvoir dans un dessein de miséricorde et pour conduire, d'une façon plus efficace et plus suave, les hommes à leur fin.

Après avoir examiné la part d'action qui revient à Dieu dans le mouvement des créatures à leur fin, mouvement dont l'ensemble constitue le second effet du gouvernement divin, « nous devons maintenant considérer » la part d'action qui revient aux créatures, ou « comment une créature meut l'autre. — Cette nouvelle étude comprendra trois parties. — D'abord, nous considérerons comment meuvent les anges, qui sont les créatures purement spirituelles (q. 106-114). — Puis, comment meuvent les corps (q. 115-116). — Enfin, comment meuvent les hommes, qui sont composés d'une nature spirituelle et corporelle » (q. 117-119). — Ces dernières paroles et la manière dont saint Thomas divise cette partie du traité du gouvernement divin, nous montrent qu'il a entendu expressément faire correspondre ces trois parties du gouvernement divin aux trois parties de la distinction des choses, qui ont formé le triple traité des anges, du monde des corps et de l'homme.

« Relativement au premier point » ou à la manière dont meuvent les anges, saint Thomas nous avertit qu'« il y aura aussi trois choses à considérer : premièrement, comment un ange agit sur un autre ange (q. 106-109); — secondement, comment il agit sur la créature corporelle (q. 110); — troisièmement, comment il agit sur les hommes » (q. 111-114). — Il serait difficile de concevoir division plus complète, plus harmonieuse et plus parfaite.

« La première subdivision » ou la considération du mode dont un ange agit sur un autre ange, « nous amènera à étudier l'illumination des anges (q. 106), la locution des anges (q. 107) et l'ordination des anges entre eux, soit bons (q. 108), soit mauvais » (q. 109).

« D'abord, l'illumination des anges. »

QUESTION CVI.

DE L'ILLUMINATION DES ANGES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si un ange meut l'intelligence d'un autre ange, en l'illuminant ?
2° Si l'un meut la volonté de l'autre ?
3° Si l'ange inférieur peut illuminer le supérieur ?
4° Si l'ange supérieur illumine l'inférieur sur tout ce qu'il connaît ?

L'ange étant un être totalement spirituel, ce n'est que par rapport à l'intelligence et à la volonté que la question se posera de savoir si un autre ange peut agir sur lui. De là, les deux premiers articles de la question présente. Les deux autres examinent si n'importe quel ange peut agir sur un autre (art. 3), et dans quelles limites agit celui qui peut agir (art. 4). — D'abord, si un ange peut agir sur l'autre en ce qui est de l'intelligence.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si un ange illumine l'autre ?

Trois objections veulent prouver qu'« un ange n'illumine pas l'autre ». — La première observe que « les anges possèdent dès maintenant la même béatitude que nous espérons pour plus tard. Or, parmi les hommes, l'un n'illuminera pas l'autre, selon cette parole de *Jérémie*, chap. XXXI (v. 34) : *Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme son frère.* Donc, on ne peut pas dire que maintenant un ange illumine un autre ange ». — La seconde objection rappelle qu'« il y a une triple lumière dans les anges : la lumière de nature, la lumière de grâce et la lumière de gloire. Or, s'il s'agit de la lumière de nature, l'ange est illuminé par Celui qui l'a créé ; s'il s'agit de la lumière de grâce, par

Celui qui le justifie; et s'il s'agit de la lumière de gloire, par Celui qui le glorifie; triple rôle qui ne convient qu'à Dieu. Donc, un ange n'est pas illuminé par l'autre ». — La troisième objection remarque que « la lumière est comme une certaine forme de l'esprit. Or, l'*esprit n'est formé que par Dieu, sans qu'aucune créature intervienne*, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. LI). Donc, un ange n'illumine pas l'esprit de l'autre ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Denys » qui « dit, au septième livre de la *Hiérarchie céleste*, que *les anges de la seconde hiérarchie sont purifiés et illuminés et perfectionnés par les anges de la première hiérarchie* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en formulant, dès le début, très nettement, sa conclusion : Dans le monde angélique, « un ange illumine l'autre ange ». Le saint Docteur ajoute que, « pour saisir l'évidence de cette proposition, il faut considérer que la lumière, entendue des choses de l'esprit, n'est pas autre chose qu'une certaine manifestation de la vérité; selon cette parole de l'épître *aux Éphésiens*, chap. v (v. 13) : *Tout ce qui est manifesté est lumière*. Il s'ensuit qu'illuminer » une intelligence, ou faire la lumière dans cette intelligence, « n'est pas autre chose que rendre manifeste pour un autre la vérité que l'on connaît; et c'est en ce sens que l'Apôtre dit, dans son épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 8, 9) : *A moi, de tous les saints le plus petit, a été donnée cette grâce, de mettre en lumière, aux yeux de tous, l'économie du mystère caché depuis les siècles en Dieu.* Ainsi donc un ange est dit illuminer un autre ange en tant qu'il lui manifeste la vérité que lui-même connaît. C'est pourquoi saint Denys dit, au septième chapitre de la *Hiérarchie céleste*, que *les théologiens montrent parfaitement que les substances célestes sont instruites des sciences divines par les esprits supérieurs* ».

Que si nous voulons savoir comment un ange manifeste à l'autre la vérité que lui-même connaît, et, par là, l'illumine et l'éclaire, nous devons nous rappeler que « deux choses concourent à l'acte d'intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 105, art. 3) : la vertu intellective et la similitude de la chose qui est objet d'intelligence. C'est donc selon ces deux choses qu'un ange

peut faire connaître à l'autre la vérité que lui-même connaît. — D'abord, en fortifiant la vertu intellective de cet ange. De même, en effet, que la vertu active d'un corps moins parfait se trouve fortifiée par le voisinage d'un corps plus parfait, comme, par exemple, le corps moins chaud augmente en vertu caléfactive par la présence d'un corps plus chaud », qu'il participe, agissant désormais en union avec ce corps pour produire un degré de chaleur qu'il n'aurait point produit sans cela, et recevant même de ce voisinage un degré de vertu caléfactive qu'il garde en lui-même et peut communiquer, alors que le voisinage du corps plus chaud n'existe plus ; — « pareillement, la vertu intellective de l'ange inférieur se trouve fortifiée par le fait qu'un ange supérieur se tourne vers lui ; car l'ordre de la conversion est aux esprits ce qu'est aux corps l'ordre de la proximité du lieu ». Cette augmentation de la vertu intellective ne doit pas s'entendre en ce sens, comme l'observe ici Cajétan, que l'ange supérieur agirait directement sur la faculté intellective de l'ange inférieur, et lui donnerait un degré de vertu nouveau, supérieur au premier degré qu'elle avait. Outre que la vertu intellective n'admet pas ainsi une augmentation de degré, étant une propriété naturelle qui découle d'une nature immuable, il y a encore que Dieu seul pourrait agir directement sur une nature spirituelle. Si donc l'ange supérieur est dit fortifier la vertu intellective de l'ange inférieur, c'est à la manière dont un être supérieur qui a une opération plus parfaite provoque à agir comme il agit lui-même, l'agent inférieur qui sans cela et livré à lui-même n'aurait pas été amené à user si excellemment de la vertu radicale subjectée en lui. C'est ainsi que, même dans l'ordre physique, le médecin aide la nature à produire un effet qu'elle n'aurait pas produit toute seule; et, dans l'ordre humain, le maître aide son disciple à faire acte d'intelligence d'une manière bien plus excellente qu'il n'aurait pu le faire laissé à lui seul. « L'ange, dit saint Thomas, dans la q. ~~22~~ 9 *de la Vérité*, art. 9, *ad 2 um*, n'agit pas sur l'intelligence comme y produisant intérieurement quelque chose, mais seulement du côté de l'objet, en tant qu'il propose quelque chose d'intelligible, d'où l'intelligence est fortifiée et convaincue à assentir ».

Mais ce n'est pas seulement du côté de la vertu intellective et en provoquant un exercice plus excellent de cette vertu qui la fortifie, lui permettant de voir ensuite, quand l'action de l'ange supérieur a cessé, d'une façon plus parfaite qu'elle ne voyait auparavant, — comme, chez nous, quand l'action du maître a ouvert l'intelligence du disciple sur une question, lui faisant faire un acte plus parfait d'intelligence, cette intelligence du disciple, ainsi ouverte davantage ou mieux exercée, peut ensuite mieux voir sur toutes les questions ; — ce n'est pas seulement ainsi que l'ange supérieur illumine l'ange inférieur ; ou plutôt il ne l'illumine ainsi qu'en l'illuminant aussi de « la seconde manière », qui « consiste à lui manifester la vérité en agissant en même temps du côté de la similitude de l'objet. C'est qu'en effet l'ange supérieur reçoit la connaissance de la vérité dans une certaine vue ou conception universelle, que l'intelligence de l'ange inférieur n'est pas apte à saisir : son mode connaturel de connaître est d'atteindre ou de recevoir la vérité d'une manière plus » fragmentée, si l'on peut ainsi dire, ou plus « particulière. Ainsi donc l'ange supérieur distinguera en quelque sorte » ou divisera « la vérité qu'il perçoit d'une façon universelle » ou d'un seul regard, « afin qu'elle puisse être saisie par l'ange inférieur ; et, de la sorte, il la lui propose », non pas seulement comme une chose qu'il connaît lui, mais « comme une chose que l'ange inférieur connaît » en vertu de cette proposition adaptée que l'ange supérieur lui en fait. « C'est ainsi, dit saint Thomas, apportant l'exemple auquel nous faisions allusion tout à l'heure, que même parmi nous, les Maîtres et les Docteurs qui saisissent les choses dans des vues d'ensemble, multiplient les distinctions ou les divisions, se pliant à la capacité des autres ». Or, c'est précisément quand le maître, à mesure qu'il détaille et particularise, arrive au terme ou à la notion proportionnée à l'intelligence du disciple, que cette intelligence du disciple, aussitôt, s'éclaire, et produit l'acte d'intellection ou de vision qui amène, à mesure qu'il est répété et qu'il porte, progressivement, sur des notions plus hautes et plus compréhensives, non seulement une augmentation de connaissance du côté des objets connus, mais aussi ce perfectionnement de la vertu intellective dont nous parlions tout

à l'heure. Il est à remarquer toutefois que lorsqu'il s'agit de l'ange, la manifestation dont nous venons de parler n'implique jamais un acte formel de raisonnement comme chez nous. L'ange procède toujours par voie d'intuition. Seulement, son intuition est plus ou moins compréhensive. Il est à remarquer aussi que la manifestation de nouveaux objets connus n'implique pas que l'ange supérieur communique à l'ange inférieur de nouvelles espèces intelligibles. Saint Thomas déclare expressément, dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 9, art. 1, *ad 10um*, que « lorsqu'un ange est illuminé par l'autre, il ne lui est pas infusé de nouvelles espèces ; c'est à l'aide des espèces qu'il avait déjà que son intelligence fortifiée par la lumière de l'ange supérieur ainsi qu'il a été dit, arrive à connaître de nouvelles choses ; comme, chez nous, notre intelligence fortifiée par la lumière divine et angélique, peut, avec les mêmes images, arriver à la connaissance de choses qu'elle n'aurait pu connaître par elle-même » ; et non seulement il en est ainsi, pour notre intelligence, quand elle est sous l'action de l'intelligence divine ou angélique, mais même quand elle est sous l'action d'un maître humain ; car il se peut que le maître amène son disciple à former au dedans de lui des conceptions nouvelles par le seul usage nouveau et supérieur des notions ou des conceptions qu'il avait déjà.

Saint Thomas, en terminant son corps d'article, confirme la doctrine qu'il vient d'exposer par un texte fort expressif de saint Denys. « C'est là, déclare le saint Docteur, ce que dit saint Denys, au chap. xv de la *Hiérarchie céleste : Chaque substance intellectuelle reçoit de la substance plus haute une connaissance uniforme, qu'elle divise ensuite et multiplie selon que l'exige la capacité de l'intelligence qui lui est inférieure et qu'elle veut élever jusqu'à elle* ». Ne pourrait-on pas appliquer à cette transmission de la lumière d'intelligence à intelligence parmi les esprits angéliques, la belle image de Dante, quand il dit, dans son Paradis :

> Udir mi parve un mormorar di fiume
> Che scende chiaro giù, di pietra in pietra,
> Monstrando l'ubertà del suo cacume.
>
> (XX, 19-21.)

L'*ad primum* accorde que « tous les anges, tant inférieurs que supérieurs, voient immédiatement l'essence de Dieu; et sur ce point l'un n'enseigne pas l'autre. C'est de cet enseignement que parle le Prophète. Et voilà pourquoi il dit : *Un homme n'enseignera pas son frère, disant : Connais le Seigneur; car ils me connaîtront tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand.* Mais s'il s'agit des raisons des œuvres divines qui sont connues en Dieu comme dans leur cause, Dieu les connaît toutes en Lui-même, parce que Lui-même se connaît pleinement. Quant aux autres esprits qui voient Dieu, chacun connaîtra d'autant plus de ces sortes de raisons, en Dieu, qu'il verra Dieu plus parfaitement. Il s'ensuit que l'ange supérieur connaît en Dieu plus de ces sortes de raisons que n'en connaît l'ange inférieur; et c'est là-dessus qu'il l'éclaire ou l'illumine. C'est en ce sens que saint Denys, au chap. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. I), dit que *les anges sont illuminés par les raisons de ce qui est* ».

L'*ad secundum* observe qu'« un ange n'illumine pas l'autre en lui communiquant la lumière de nature, de grâce ou de gloire, mais en fortifiant sa lumière naturelle, et en lui manifestant la vérité » qu'il connaît lui-même plus parfaitement, « sur les choses qui touchent à l'état de nature, à l'état de grâce et à l'état de gloire, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). On voit que pour saint Thomas, l'ange supérieur peut éclairer l'ange inférieur sur tous les domaines, s'il s'agit de l'objet à manifester, mais seulement quant à la lumière naturelle, s'il s'agit du perfectionnement de la vertu intellective. La lumière de grâce, en effet, et la lumière de gloire sont des *habitus infus* directement par Dieu et qui sont quelque chose de fixe, n'admettant aucun perfectionnement, dans l'ange béatifié.

L'*ad tertium* montre la part qui revient à Dieu en propre dans la formation de l'esprit créé. et la part qui peut convenir à une autre intelligence créée, mais supérieure. « L'esprit créé est formé immédiatement par Dieu, ou bien en ce sens qu'il ne dépend que de Dieu comme l'exemplaire dont il est l'image, car il n'est point fait à l'image d'un autre que de Dieu, ou bien à titre de sujet par rapport à sa forme ultime, car l'esprit créé sera toujours tenu pour informe tant qu'il n'adhérera pas à la Vérité première

elle-même. Quant aux autres illuminations qui proviennent de l'homme ou de l'ange, elles ne sont que des dispositions à la forme ultime ». Le mot de saint Augustin reste donc profondément vrai sans exclure la possibilité des illuminations dont nous parlons.

L'ange peut agir sur l'intelligence de l'autre ange soit en fortifiant sa vertu intellective naturelle, soit en lui faisant connaître des vérités qu'il ne connaissait pas auparavant, du moins aussi excellemment, dans l'ordre de la nature, dans l'ordre de la grâce et dans l'ordre de la gloire. — Mais peut-il aussi agir sur sa volonté ? C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si un ange peut mouvoir la volonté d'un autre ange ?

Trois objections veulent prouver qu' « un ange peut mouvoir la volonté d'un autre ange ». — La première observe que « d'après saint Denys, de même qu'un ange illumine un autre ange, pareillement aussi il le purifie et il le parfait, ainsi qu'il ressort du texte cité plus haut (arg. *sed contra* de l'article précédent). Or, la purification et la perfection semblent se rattacher à la volonté. La purification, en effet, implique l'exclusion des souillures du péché ; et le péché est dans la volonté. De même, la perfection ou l'achèvement semble consister en ce que la fin poursuivie est obtenue ; et la fin est l'objet de la volonté. Donc un ange doit pouvoir mouvoir la volonté d'un autre ange ». — Le seconde objection se réfère encore à « saint Denys », qui « dit, au chapitre septième de la *Hiérarchie céleste,* que *les noms des anges désignent leurs propriétés.* Or, les séraphins sont dits tels, comme étant *brûlants* ou *répandant la chaleur ;* ce qui désigne l'amour, et l'amour est le propre de la volonté. Donc un ange peut mouvoir la volonté d'un autre ange ». — La troisième objection cite l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de

l'Ame (ch. XI, n. 3; de S. Th., leç. 16), que l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur. Or, si l'intelligence d'un ange supérieur est supérieure à l'intelligence de l'ange inférieur, il en est de même pour la volonté. Et, par conséquent, il semble bien que l'ange supérieur peut changer la volonté d'un autre ange ».

L'argument *sed contra* dit qu' « à celui-là appartient de changer la volonté, à qui il appartient de justifier; car la justice est la rectitude de la volonté. Or, c'est Dieu seul qui justifie. Par conséquent, un ange ne peut pas changer la volonté d'un autre ange ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord ce qui a été dit à l'article 4 de la question précédente, au sujet de la mutation de la volonté. « Ainsi qu'il a été dit, la volonté est changée d'une double manière : ou du côté de l'objet, ou du côté de la puissance elle-même. Du côté de l'objet, la volonté peut être mue par le bien lui-même, qui est l'objet de la volonté, comme l'appétit est mu par l'objet de son désir; et, aussi, par celui qui montre l'objet, par exemple si quelqu'un montre que telle chose est un bien. Seulement, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4, q. 105), les autres biens », distincts de Dieu, « n'inclinent la volonté que d'une certaine manière ; d'une manière absolue, ou suffisante, il n'y a à mouvoir la volonté que le bien universel qui est Dieu. Ce bien, aussi, n'est montré que par Dieu Lui-même, se faisant voir par son essence aux bienheureux. Tandis, en effet, que Moïse demandait : *Montrez-moi votre gloire ?* Dieu lui répondit : *Moi-même, je te montrerai tout bien*, comme on le voit au livre de l'*Exode*, chap. XXXIII (v. 18, 19). — Il suit de là que l'ange ne meut pas d'une manière suffisante », ou nécessaire, « la volonté, ni à titre d'objet, ni comme faisant voir l'objet. Il l'incline seulement comme un certain objet digne d'être aimé, et parce qu'il fait connaître les biens créés ordonnés à la bonté divine. Dans ce sens, il peut incliner la volonté à l'amour de la créature ou de Dieu, par mode de persuasion. — Du côté de la puissance elle-même, la volonté ne peut en aucune manière être mue si ce n'est par Dieu. C'est qu'en effet, l'opération de la volonté est une certaine inclination de l'être voulant vers l'objet voulu. Or, cette inclination, celui-là seul

peut la changer qui a donné à la créature la faculté de vouloir; comme seul peut changer l'inclination naturelle l'agent qui peut donner la vertu d'où découle cette inclination naturelle. Puis donc que Dieu seul a donné à la créature la faculté de vouloir, car Il est, Lui seul, l'auteur de la nature intellectuelle, il s'ensuit qu'un ange ne peut pas mouvoir la volonté d'un autre ange », en agissant directement sur cette volonté. Ceci est le propre de Dieu seul. « Dieu seul, dit saint Thomas, dans la question 22 *de la Vérité*, art. 9, peut transférer d'un objet à l'autre, selon qu'Il le veut, l'inclination de la volonté qu'Il lui a donnée ». De même, dans la question 3 *du Mal*, art. 3, après avoir défini « *la cause qui parfait* », par opposition à la cause qui dispose ou qui persuade, lorsqu'il s'agit d'actes à produire, « celle qui par son action incline directement l'agent à agir », le saint Docteur ajoute : « La cause perfective et propre de l'acte volontaire ne peut être que le principe qui agit à l'intérieur. Or, ce principe ne peut être que la volonté elle-même comme cause seconde et Dieu comme cause première. Ainsi donc, conclut-il, le mouvement de la volonté procède directement et de la volonté et de Dieu, qui étant la cause de la volonté, peut seul agir en elle et l'incliner en quelque sens qu'il lui plaira ».

Il est aisé de voir combien ces textes sont en harmonie avec notre conclusion de l'article 5 de la question précédente; savoir que tout acte de la volonté créée, même son acte libre, ou l'élection, dans lequel elle se meut elle-même, doit, en même temps que de la volonté, être aussi de Dieu, s'il s'agit d'un acte bon : il n'est jamais de la volonté créée que *comme de la cause seconde*, tandis qu'il est de Dieu *comme de la cause première*. Si la volonté choisit, quand son choix est bon, c'est que Dieu choisit avec elle et antérieurement à elle, d'une priorité de nature; si elle se détermine, c'est que Dieu la détermine aussi et même la *prédétermine*, car il faut qu'Il ait en tout la première place ou le premier rôle. Quant au choix mauvais, selon qu'il est mauvais, il n'est qu'une privation ou un defectus. A ce titre, il ne peut remonter, comme à sa première cause directe, qu'à la seule volonté créée. — Telle est, partout et toujours, la doctrine de saint Thomas. Quand il s'agit de la volonté créée et de son acte, il

en proclame l'indépendance absolue par rapport à toute cause créée, quelle qu'elle soit. Mais, par rapport à Dieu, aucun acte de la volonté, non pas même ceux où elle agit sur elle-même en se mouvant à agir et à vouloir, ou quand elle choisit et se détermine à vouloir l'un plutôt que l'autre, n'est indépendant et soustrait à l'action directe et première de celui qui, en tout, est la première cause. C'est ainsi que dans le troisième livre de la *Somme contre les Gentils,* après avoir, au chap. LXXXVIII, exclu que « les substances séparées puissent mettre directement en nous un acte de volonté et *être cause de notre élection* », il établit, aux deux chapitres suivants, que « le mouvement de la volonté est causé par Dieu », et que « *les élections* et les vouloirs humains sont soumis à sa providence et à son gouvernement, *parce qu'Il les cause* ». — Comment se fait-il qu'on puisse encore nier ou seulement mettre en doute qu'un enseignement aussi expressément formulé par saint Thomas soit en effet du saint Docteur? D'autant qu'il répond lui-même, nous venons de le voir, à la principale objection qu'on présente toujours contre cette doctrine : savoir qu'il répugne que Dieu soit antérieurement, d'une priorité de nature, cause physique du choix de la volonté créée, ou qu'Il la prédétermine à un objet, et que la créature cause ensuite réellement cette même détermination. — A cette objection, saint Thomas répond, ici même et partout : Oui, cela répugne, comme il répugne que Dieu soit cause première; et la volonté créée, cause seconde.

L'*ad primum* explique les trois actes dont il est question dans le texte de saint Denys visé par l'objection. « C'est selon le mode de l'illumination que la purification et la perfection doivent se prendre. Aussi bien, parce que Dieu illumine en agissant sur l'intelligence et sur la volonté, Il purifie des défauts de l'intelligence et de la volonté, et Il perfectionne en conduisant l'une et l'autre à leur fin. Quant à l'illumination de l'ange, elle se réfère à l'intelligence, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Il s'ensuit que la purification attribuée à l'ange s'entendra aussi du défaut de l'intelligence qui est l'absence de connaissance; et la perfection, de la consommation de l'intelligence en ce qui est sa fin, qui est la vérité connue. C'est la doctrine même de saint

Denys, au chapitre sixième de la *Hiérarchie céleste*, où il est dit que *dans la hiérarchie céleste, la purification est, dans les essences où elle se produit, une illumination portant sur des choses qu'elles ignoraient et les conduisant à une science plus parfaite.* Comme si, remarque saint Thomas, nous disions que l'œil corporel est purifié en tant que les ténèbres s'en vont; qu'il est illuminé, en tant qu'il est baigné de lumière; et qu'il est parfait (au sens *verbal* de ce mot), en tant qu'il obtient la connaissance de l'objet coloré ».

L'*ad secundum* accorde qu' « un ange peut amener un autre ange à l'amour de Dieu, par persuasion, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait observer que « Aristote parle de l'appétit inférieur sensitif, qui peut être mû par l'appétit supérieur intellectif, parce qu'ils appartiennent à la même âme et parce que l'appétit inférieur est une vertu organique subjectée dans le corps; double condition qui ne s'applique en rien au monde angélique dont il s'agit ».

Ce n'est qu'indirectement qu'un ange peut agir sur la volonté d'un autre ange. Et même en raison de l'objet, par où s'explique cette action, il y a une grande différence entre le mode dont l'action d'un ange s'exerce sur l'intelligence d'un autre ange et celui dont elle s'exerce sur la volonté. Sur l'intelligence, l'action est, de soi, décisive; car l'intelligence ne peut pas ne pas se rendre à la vérité manifestée. Mais, sur la volonté, elle n'est jamais déterminante; car la volonté créée n'est jamais déterminée nécessairement que par un objet infini que Dieu seul peut lui montrer, ou effectivement, que par elle-même et par Dieu. — Aussi bien, quand nous parlons de l'action d'un ange sur un autre ange, nous limitons le sens de ces mots à l'action sur l'intelligence, par mode d'illumination. Il nous reste à nous demander, là-dessus, deux choses : premièrement, quels sont les anges qui peuvent ainsi agir les uns sur les autres; secondement, dans quelles limites ils peuvent ainsi agir. — Et d'abord, quels sont les anges qui peuvent agir de la sorte.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'ange inférieur peut illuminer l'ange supérieur?

Trois objections veulent prouver que « l'ange inférieur peut illuminer l'ange supérieur ». — La première observe que « la hiérarchie ecclésiastique est dérivée de la hiérarchie céleste et la représente; aussi bien la Jérusalem céleste est-elle appelée *notre mère,* dans l'Épître *aux Galates*, chap. IV (v. 26). Or, dans l'Église, même les supérieurs sont illuminés par les inférieurs et enseignés par eux, selon cette parole de saint Paul dans sa première Épître *aux Corinthiens,* chap. XIV (v. 31) : *Vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre, afin que tous soient instruits et que tous soient exhortés.* Donc, pareillement, dans la hiérarchie céleste, les supérieurs peuvent être illuminés par les inférieurs ». — La seconde objection dit que « si l'ordre des substances corporelles dépend de la volonté de Dieu, il en est de même de l'ordre des substances spirituelles. Or, ainsi qu'il a été dit (q. préc., art. 6), quelquefois Dieu agit en dehors de l'ordre des substances corporelles. Il agira donc aussi quelquefois en dehors de l'ordre des substances spirituelles, illuminant les esprits inférieurs sans prendre comme intermédiaires les esprits supérieurs. Et, par suite, les inférieurs, ainsi illuminés par Dieu, pourront à leur tour illuminer les supérieurs ». — La troisième objection fait remarquer qu' « un ange illumine l'autre quand il se tourne vers lui, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, le fait de se tourner ainsi est chose volontaire. Par conséquent, l'ange le plus élevé peut se tourner vers l'ange le plus infime sans passer par les anges qui sont au milieu. Il peut donc l'illuminer; et celui-ci, à son tour, pourra illuminer les anges supérieurs ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à un texte fameux de saint Denys, qui commande toutes ces questions relatives à l'action de Dieu par l'entremise des créatures. « Saint Denys (*Hiérarchie céleste*, chap. IV ; et *Hiérarchie ecclésiastique*,

chap. v) dit que *c'est une loi irrévocablement fixée par Dieu, que les substances inférieures sont ramenées à Lui par l'entremise des supérieures* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les anges inférieurs n'illuminent jamais les anges supérieurs, mais sont toujours illuminés par eux ». Le ton si net et si tranché de cette affirmation mérite d'autant plus d'être remarqué, que dans la question 9 *de la Vérité*, art. 2, saint Thomas, après avoir dit qu'il y avait là-dessus diversité de sentiments, les uns disant que l'ordre établi parmi les anges ne souffrait aucune exception, et les autres disant que parfois, pour des raisons nécessaires, Dieu passait par dessus cet ordre, ajoutait simplement que « le premier sentiment semblait plus raisonnable » ; et il en apportait trois raisons. Ici, il ne juge même plus à propos de signaler l'existence d'une opinion distincte de ce qu'il donne comme une vérité absolue et catégorique. Et il va apporter, de son affirmation, une raison qui diffère des trois raisons données dans la question *de la Vérité*, qui les domine toutes trois, et qui projette les clartés les plus vives sur la grande question des interventions miraculeuses de Dieu dans le monde. « La raison de cette vérité », dit-il, — que les anges inférieurs n'illuminent jamais les anges supérieurs, mais sont toujours illuminés par eux — « est que, selon qu'il a été dit (q. 105, art. 6), un ordre est contenu sous un autre ordre comme une cause est contenue sous une autre cause. Il s'ensuit que les ordres seront ordonnés entre eux comme les causes sont ordonnées entre elles. Par conséquent, il n'y aura aucun inconvénient, si parfois on passe par-dessus l'ordre d'une cause inférieure pour mieux sauvegarder l'ordre de la cause supérieure ; c'est ainsi que, dans les choses humaines, on laisse l'injonction du préfet pour obéir au roi. Et de là vient que, passant par-dessus l'ordre de la nature corporelle, Dieu opère, dans cet ordre, des choses miraculeuses, pour élever les hommes à la connaissance qu'ils doivent avoir de Lui ». Voilà donc la raison pour laquelle Dieu opère des miracles ou agit en dehors de l'ordre des causes secondes qu'Il a Lui-même établi. C'est uniquement pour amener les hommes à le mieux connaître. « Mais, ajoute saint Thomas, l'omission de

l'ordre qui est dû aux substances spirituelles ne touche en rien au fait d'ordonner les hommes vers Dieu ; car les opérations des anges ne nous sont point connues, comme les opérations des corps que nous voyons ». Il n'y aurait donc aucune raison que Dieu agisse autrement que selon cet ordre établi par Lui. « Et voilà pourquoi, conclut de nouveau le saint Docteur, l'ordre qui convient aux substances spirituelles n'est jamais transgressé par Dieu ; si bien que les inférieurs sont toujours mus par les supérieurs, et jamais inversement ». — Dans la question de la *Vérité*, saint Thomas spécifiait cette grande raison qu'il vient de nous donner ici, sous cette forme, qu' « il appartient à la dignité des anges supérieurs que les inférieurs soient illuminés par eux ; ce serait donc une dérogation à leur dignité qu'ils fussent illuminés autrement que par eux ». Cette raison vaut d'être retenue. Elle nous explique pourquoi, dans l'Église de Dieu, qui est, suivant la belle remarque de l'objection première, une imitation et comme une reproduction de la Jérusalem céleste, le Souverain Pontife, bien qu'il puisse agir par lui-même et exercer, sans intermédiaire, son pouvoir souverain, veut que cependant, d'une façon régulière, toutes choses passent par les organes qu'il a lui-même établis. Toutefois, et parce que ce n'est là qu'une imitation, tandis que dans la hiérarchie céleste l'ordre n'est jamais omis ou interverti, il peut l'être dans l'Église de la terre, comme nous l'allons voir à l'*ad primum*.

L'*ad primum*, en effet, remarque que « la hiérarchie ecclésiastique imite la hiérarchie céleste en quelque manière, mais elle n'en est pas la reproduction de tout point semblable. C'est que, dans la hiérarchie céleste, toute la raison de l'ordre qui y règne se tire de la proximité à Dieu. Et voilà pourquoi les esprits qui sont les plus rapprochés de Dieu occupent le degré le plus élevé et sont les plus parfaits en science ; d'où il suit que les supérieurs ne sont jamais illuminés par les inférieurs. Dans la hiérarchie ecclésiastique, au contraire, il arrive parfois que les moins élevés en dignité et les plus infimes en science sont les plus rapprochés de Dieu par la sainteté » ; d'où il suit que Dieu peut se révéler à eux d'une manière toute spéciale, et, par eux, illuminer les autres qui sont d'ailleurs supérieurs en dignité et en

science acquise; « il arrive aussi que d'aucuns l'emportent en science sur un point, qui se trouvent inférieurs sur un autre point. C'est pour cela que les supérieurs peuvent être instruits par les inférieurs ».

L'*ad secundum* rappelle qu' « il n'y a pas la même raison que Dieu agisse en passant par-dessus l'ordre de la nature corporelle et en passant par-dessus l'ordre de la nature spirituelle, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). « Aussi bien, l'objection ne suit pas ».

L'*ad tertium* accorde que « c'est, en effet, par sa volonté qu'un ange se tourne vers un autre ange pour l'illuminer; mais la volonté de l'ange est toujours réglée par la loi divine qui a institué l'ordre du monde angélique ».

L'ordre le plus parfait règne dans le monde angélique; et, à la différence de l'ordre qui règne dans la nature corporelle, l'ordre du monde angélique ne souffre jamais d'exception. Dieu a statué que tout se passerait là selon l'ordre hiérarchique; et Lui-même n'intervient jamais en dehors de cet ordre. Aussi bien il faut dire que jamais un ange inférieur ne peut être illuminé autrement que par l'action de l'ange qui est immédiatement au-dessus de lui. — Une dernière question nous reste à examiner. Elle porte sur l'objet de l'illumination angélique. Il s'agit de savoir si l'ange supérieur illumine l'ange inférieur par rapport à toutes les choses qu'il connaît lui-même.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si l'ange supérieur illumine l'inférieur sur tout ce qu'il connaît?

Trois objections veulent prouver que « l'ange supérieur n'illumine pas l'ange inférieur sur tout ce que lui-même connaît ». — La première en appelle à « saint Denys », qui « dit, au chapitre XII de la *Hiérarchie céleste*, que les anges supérieurs ont une science plus universelle, et les anges inférieurs une science plus

particulière. Or, plus de choses sont contenues dans la science universelle que dans la science particulière. Il s'ensuit que tout ce que savent les anges supérieurs n'est pas communiqué, par voie d'illumination, aux anges inférieurs ». — La seconde objection apporte l'autorité du « Maître des *Sentences* », qui « dit à la distinction XI du second livre, que les anges supérieurs ont connu depuis les siècles le mystère de l'Incarnation, tandis qu'il est demeuré inconnu aux anges inférieurs jusqu'au moment de sa réalisation. Et il semble bien qu'il en a été ainsi, puisqu'à l'interrogation de certains anges demandant, comme une chose qu'ils ne connaissaient pas, *quel est ce roi de gloire*, d'autres répondent, comme le sachant : *le Seigneur des Vertus, c'est Lui qui est le Roi de gloire* (Psaume XXIII, v. 10), ainsi que le note saint Denys au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*. Or, il n'en eût pas été de la sorte si les anges supérieurs illuminaient les anges inférieurs sur tout ce qu'ils connaissent eux-mêmes. Donc ils ne les illuminent pas sur tout ce qu'ils connaissent ». — La troisième objection remarque que « si tout ce que les anges supérieurs connaissent est communiqué par eux aux anges inférieurs, ceux-ci n'ignoreront rien de ce que savent les autres. Il ne sera donc plus possible que les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs. Or, cela même ne semble pas admissible. Donc les anges supérieurs n'illuminent pas les anges inférieurs sur tout ce qu'ils connaissent.

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Grégoire », qui « dit (Homélie XXXIV, sur l'Évangile) que *dans cette céleste patrie, bien que certains dons soient communiqués plus excellemment, nul cependant ne les garde pour lui seul* (Cf. le Maître des *Sentences*, liv. II, dist. 9). Et saint Denys dit de son côté, au chapitre XV de la *Hiérarchie céleste*, que *chaque essence céleste communique à l'essence inférieure l'intelligence qu'elle a reçue de l'essence supérieure* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler un principe qui va lui permettre de formuler une doctrine où éclatent, de façon toute spéciale, l'harmonie et la suavité de l'œuvre de Dieu dans le monde. « Toutes les créatures, dit-il, participent de la bonté divine, que le bien qu'elles ont, elles le répandent

autour d'elles ; il est, en effet, de l'essence du bien de se communiquer autour de lui. Et de là vient que même les agents corporels impriment autour d'eux leur ressemblance, autant que la chose est possible. Par conséquent, plus certains agents seront élevés dans la participation de la bonté divine, plus ils s'efforceront de répandre leurs perfections sur les autres autour d'eux, autant que la chose sera possible. Aussi bien, saint Pierre, dans sa première Épître, chap. IV (v. 10), fait cette recommandation à tous ceux qui par la grâce participent la divine bonté : *que chacun communique aux autres la grâce qu'il a reçue, comme de bons dispensateurs de la multiforme grâce de Dieu.* C'est donc à bien plus forte raison que les saints anges, qui sont dans la participation la plus pleine de la divine bonté, départissent à ceux qui sont au-dessous d'eux, tout ce que Dieu leur communique. Toutefois, les inférieurs ne le reçoivent pas d'une manière aussi excellente que cela se trouve dans les supérieurs. Et voilà pourquoi ceux-ci demeurent dans un ordre plus élevé et ont une science plus parfaite. C'est ainsi qu'une même chose est entendue plus excellemment par le maître, que par le disciple à qui il la communique ».

L'*ad primum* répond que « la science des anges supérieurs est dite plus universelle, quant au mode d'entendre qui est plus éminent ».

L'*ad secundum* explique que « la parole du Maître des *Sentences* ne doit pas s'entendre en ce sens que les anges inférieurs auraient entièrement ignoré le mystère de l'Incarnation, mais en ce sens qu'ils ne le connurent pas aussi excellemment que les anges supérieurs et que, dans la suite, ils le connurent mieux, lors de son accomplissement ».

L'*ad tertium* dit que « jusqu'au jour du jugement, continuellement de nouvelles lumières sont communiquées par Dieu aux anges supérieurs, en ce qui regarde la marche du monde et surtout le salut des élus. Et, par suite, il demeure toujours que les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs ». Il n'en sera plus de même après le jugement, où toutes choses seront définitivement fixées dans le terme auquel le gouvernement divin a pour objet de les conduire.

Il en est des anges entre eux, dans le ciel, un peu comme du maître et du disciple sur la terre. A mesure qu'ils sont plus rapprochés de la source de toute lumière et de toute vérité, ils participent plus excellemment cette vérité et cette lumière; et ils la communiquent ensuite, sans réserve et sans diminution, de degré en degré, à tous ceux qui viennent après eux. Elle demeure néanmoins en chacun des anges où elle est reçue, avec le degré d'excellence ou de perfection qui convient à la nature propre de cet ange. — Mais s'ils se communiquent ainsi la lumière reçue de Dieu, évidemment il faudra qu'il existe parmi eux une sorte de langage. C'est de cette question que nous devons maintenant nous occuper.

« Après avoir parlé de l'illumination des anges, nous devons traiter de la parole angélique ».

Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION CVII.

DE LA PAROLE ANGÉLIQUE.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si un ange parle à l'autre ?
2° Si l'inférieur parle au supérieur ?
3° Si l'ange parle à Dieu ?
4° Si dans le parler de l'ange, la distance locale intervient ?
5° Si ce que l'un dit à l'autre, tous les autres le connaissent ?

De ces cinq articles, les trois premiers traitent de ceux à qui s'adresse la parole des anges ; et les deux autres, des conditions dans lesquelles se fait cette parole. Par rapport à ceux à qui elle s'adresse, saint Thomas examine d'abord la question du fait ou de la possibilité de la parole parmi les anges en général ; secondement, sa possibilité ou son existence entre l'ange inférieur et l'ange supérieur ; troisièmement, entre l'ange et Dieu. — D'abord, parmi les anges en général.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si un ange parle à l'autre ?

Trois objections veulent prouver qu'« un ange ne parle pas à un autre ange ». — La première arguë d'un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au dix-huitième livre des *Morales* (ch. XLVIII, ou XXVII, ou XXXI), que dans l'état de la résurrection, *la pensée d'un chacun ne sera plus cachée aux yeux des autres par l'opacité des membres corporels*. A plus forte raison, la pensée d'un ange doit-elle n'être pas cachée pour les autres. Puis donc que la parole a pour but de manifester aux autres ce qui était caché dans

la pensée, il s'ensuit qu'il n'y a pas à supposer qu'un ange parle à l'autre ». — La seconde objection dit qu'« il y a une double parole : la parole intérieure, par laquelle on se parle soi-même ; et la parole extérieure, par laquelle on parle aux autres. Or, cette parole extérieure se fait au moyen de signes sensibles, tels que la voix ou le regard ou le mouvement d'un membre corporel comme la langue, le doigt : toutes choses qui ne sauraient convenir aux anges. Donc un ange ne parle pas à un autre ange ». — La troisième objection observe que « celui qui parle excite celui qui écoute à être attentif à sa parole. Or, on ne voit pas par quel moyen un ange exciterait un autre ange à lui prêter attention ; car, parmi nous, cela se fait au moyen de signes sensibles. Donc un ange ne parle pas à un autre ange ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le mot de saint Paul « dans la première Épître *aux Corinthiens*, chap. XIII (v. 1) », où « il est dit : *Si je parlais les langues des hommes et des anges* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « parmi les anges la parole se trouve ; mais, comme le dit saint Grégoire, au second livre des *Morales* (ch. VII, ou IV, ou V), *il faut que notre esprit, dépassant la nature de la parole corporelle, atteigne les modes sublimes et cachés de la parole intime*. Pour comprendre donc comment un ange parle à un autre ange, il faut considérer que, selon que nous l'avons dit plus haut (q. 82, art. 4), quand il s'agissait des actes et des puissances de l'âme, la volonté meut l'intelligence à son opération. Or, l'objet intelligible est dans l'intelligence, d'une triple manière : d'abord, habituellement, ou comme étant dans la mémoire, ainsi que s'exprime saint Augustin (*de la Trinité*, liv. XIV, ch. VI, VII) ; secondement, comme actuellement vu ou perçu ; troisièmement, comme référé à autre chose. Il est bien manifeste que l'objet intelligible passe du premier état au second, par le commandement de la volonté ; aussi bien il est dit, dans la définition de *l'habitus* (Averroès, troisième livre *de l'Ame*, comm. XVIII), que *le sujet en use quand il le veut* ». Lors donc que nous le voulons, et ceci est un fait d'expérience, nous passons de l'état de connaissance habituelle à l'état de connaissance actuelle. « Il en sera de même, pour le passage

du second état au troisième état; c'est aussi par la volonté qu'il se fera. Et, en effet, c'est par la volonté que le concept de l'esprit est ordonné à autre chose, soit qu'il s'agisse de déterminer une action, soit qu'il s'agisse de manifester ce concept à quelqu'un. Or, quand l'esprit se meut à considérer actuellement ce qu'il porte en lui d'une façon habituelle, on a le fait de quelqu'un se parlant à lui-même; car le concept même de l'esprit est appelé du nom de parole intérieure. Par cela donc que le concept de l'esprit angélique sera ordonné, par la volonté de l'ange lui-même, au fait d'être manifesté à un autre, il sera connu de cet autre; et de la sorte un ange parlera à l'autre ange. Car parler à un autre n'est pas autre chose que manifester à cet autre les pensées qu'on a dans son esprit ». — On remarquera ce qu'il y a de lumineux, de transcendant et de simple tout ensemble, dans cette notion de la parole angélique si admirablement déduite d'un fait de conscience psychologique contrôlé par chacun de nous au plus intime de lui-même.

Cette notion, déjà si précise et si claire, va ressortir mieux encore de la solution des objections.

L'*ad primum* fait observer que « chez nous, le concept intérieur de l'esprit est fermé comme par un double obstacle. — Le premier est la volonté elle-même qui peut retenir au dedans le concept de l'intelligence ou l'ordonner au dehors. A ce titre, nul ne peut voir le concept d'un autre si ce n'est Dieu seul, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, chap. II (v. 11) : *ce qui est de l'homme, nul ne le connaît si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui.* — Le second obstacle qui fait que la pensée d'un homme est cachée à un autre homme est la grossièreté du corps. De là vient que même quand la volonté ordonne la pensée au fait d'être manifestée à un autre, elle n'est pas aussitôt connue de cet autre; il y faut le secours de quelque signe sensible. Et c'est ce que dit saint Grégoire au second livre des *Morales* (à l'endroit précité) : *Nous nous tenons cachés aux regards des autres dans le secret du cœur, comme derrière le mur du corps; et lorsque nous voulons nous manifester, nous sortons comme par la porte de la langue afin de nous montrer tels que nous sommes au dedans.* — Or, ce second obstacle

n'existe pas pour l'ange. Et voilà pourquoi, dès qu'il veut manifester sa pensée, aussitôt sa pensée est connue des autres ». — C'est donc, pour l'ange, une simple question de volonté, mais c'est une question de volonté; en telle manière que parler, pour lui, c'est vouloir manifester sa pensée.

L'*ad secundum* précise encore cette doctrine. « La parole extérieure qui se fait par la voix est pour nous nécessaire à cause de l'obstacle du corps. Aussi bien ne convient-elle pas à l'ange; mais seulement la parole intérieure : laquelle n'a pas seulement de faire que quelqu'un se parle à lui-même en concevant la pensée au dedans, mais encore que par la volonté il ordonne cette pensée à être manifestée au dehors; en telle sorte qu'on appellera, d'une façon métaphorique, *langue* des anges, la vertu même que l'ange a de manifester au dehors sa pensée » par un simple acte de volonté.

L'*ad tertium* répond que « pour les anges bons, qui se voient continuellement les uns les autres dans le Verbe, il ne serait point nécessaire de supposer un excitant quelconque », attirant l'attention des uns sur les autres; « de même, en effet, que l'un voit toujours l'autre, il voit aussi tout ce qui en cet autre est ordonné à lui. Mais parce que même dans l'état de nature » non glorifiée « où ils furent créés, ils pouvaient parler les uns aux autres, et que d'ailleurs même encore les mauvais anges peuvent aussi se parler, il faut dire que si le sens peut être mû » ou excité « par l'objet sensible, de même l'intelligence peut être mue par l'objet intelligible ». Il n'y a évidemment pas plus d'impossibilité à ce qu'un objet intelligible agisse sur l'intelligence, qu'il n'y en a à ce qu'un objet sensible agisse sur le sens. Seul, le mode d'agir sera différent, comme sont différentes les natures dont il s'agit; mais pour être différent, il ne sera pas moins efficace dans le monde intelligible; bien au contraire. « De même donc que par le signe sensible le sens est mis en éveil, de même, par quelque vertu intelligible » inhérente à l'objet même de l'intelligence, « l'esprit de l'ange pourra être attiré à prêter son attention ».

Si, du fait que nous voulons manifester au dehors les pensées qui sont dans notre esprit, résulte, pour nous, le pouvoir de les manifester en effet, pourquoi ce même pouvoir ne serait-il pas aussi dans l'ange? Il y sera nécessairement. Seulement, tandis que pour nous la manifestation voulue n'est réalisée que par des signes sensibles extérieurs, pour l'ange qui n'a point de corps, cette manifestation se réalisera du simple fait qu'il aura voulu la faire. Un ange peut parler à un autre ange; et parler, dans le monde angélique, n'est rien autre que vouloir manifester sa pensée à autrui. — Nous devons nous demander maintenant quels sont ceux qui peuvent ainsi se parler dans le monde angélique. Que l'ange supérieur puisse parler à l'ange inférieur, la chose ne saurait être mise en doute; mais l'ange inférieur peut-il parler à l'ange supérieur?

C'est ce que nous devons d'abord examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'ange inférieur parle à l'ange supérieur?

Trois objections veulent prouver que « l'ange inférieur ne parle pas à l'ange supérieur ». — La première observe que « à propos du mot de saint Paul dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chap. XIII (v, 1) : *Si je parlais les langues des hommes et des anges*, la Glose » ordinaire « dit que les paroles des anges sont les illuminations dont les supérieurs illuminent les inférieurs. Or, les inférieurs n'illuminent jamais les supérieurs, ainsi qu'il a été dit (q. 106, art. 3). Donc, les inférieurs ne parlent pas aux supérieurs ». — La seconde objection rappelle qu' « il a été dit plus haut (q. 106, art. 1) qu'illuminer n'est pas autre chose que manifester à un autre ce qui est pour soi manifeste. Or, cela même est le fait de parler. Donc, parler et illuminer, c'est tout un; et nous aboutissons à la même conclusion que tout à l'heure ». — La troisième objection cite un texte de « saint Grégoire, au second livre des *Morales* (chap. VII, où IV, ou V), où il est « dit que *Dieu parle aux anges par le*

simple fait qu'Il manifeste à leur esprit ses secrets invisibles. Or, ceci est le fait d'illuminer. Donc, toute parole de Dieu est illumination. Et, pour la même raison, il en sera de même de la parole des anges. Il n'est donc absolument pas possible qu'un ange inférieur parle à un ange supérieur ».

L'argument *sed contra* remarque simplement que « d'après l'interprétation donnée par saint Denys, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, les anges inférieurs disent aux supérieurs : *Quel est ce roi de gloire?* »

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs. — Pour entendre cette vérité, ajoute le saint Docteur, il faut considérer que toute illumination est locution dans les anges, mais toute locution n'est pas illumination ». Cette distinction est d'une importance extrême et va fournir à saint Thomas l'occasion de nous exposer un point de doctrine du plus vif intérêt. « C'est qu'en effet, rappelle-t-il, se référant à ce qui a été dit à l'article précédent, parler à un autre ange, pour l'ange, n'est pas autre chose qu'ordonner, par sa propre volonté, sa pensée au fait d'être connue par cet ange. D'autre part, les pensées de l'esprit peuvent se référer à un double principe; savoir : à Dieu, qui est la vérité première; et à la volonté de celui qui produit l'acte d'entendre, laquelle volonté, en effet, est cause que telle chose est actuellement considérée. Or, la vérité est la lumière de l'intelligence »; l'intelligence, en effet, est éclairée dans la mesure même où elle perçoit la vérité destinée à la parfaire, non la vérité en tant que perçue par telle intelligence qui n'en est pas la règle, car ceci n'ajoute rien à la vérité elle-même, mais la vérité selon qu'elle est en elle-même, ou selon qu'elle est perçue par l'intelligence de qui elle dépend; « et » précisément, « toute vérité a pour règle Dieu Lui-même. Il s'ensuit que la manifestation de ce que l'esprit conçoit, en tant que cela dépend de la vérité première, est tout ensemble locution et illumination, comme si, par exemple, un homme dit à l'autre : *Le ciel a été créé par Dieu:* ou encore : *L'homme est un animal raisonnable* ». Ces propositions, en effet, manifestent une vérité objective, qui est telle en elle-même et parce qu'elle répond à ce que Dieu connaît. « Au

contraire, la manifestation de ce qui dépend de la volonté du sujet qui pense ne saurait être appelée illumination; ce n'est qu'une locution; comme si quelqu'un dit à l'autre : *Je veux étudier ceci; je veux faire ceci ou cela.* La raison en est que la volonté créée n'est point », par elle-même, « lumière ou règle de vérité : elle ne fait que participer la lumière ». Qu'un être créé veuille apprendre une chose; qu'il veuille faire ceci ou cela, il importe peu, ou même il n'importe pas du tout pour la vérité des choses en elles-mêmes. Cela peut influer sur la vérité des choses artificielles qui dépendent de la volonté créée, mais non sur la vérité des choses en elles-mêmes qui ne dépendent que de Dieu. Et même, pour la vérité des choses artificielles, quand la volonté créée les réalise, elle est encore une participation de la volonté souveraine et suprême de Dieu, en telle sorte que la vérité qui se trouve en une telle manifestation, si vérité il y a, n'est telle que parce qu'elle dépend de Dieu comme de sa première règle. « Par conséquent, communiquer ce que veut la volonté créée, en tant que telle » et non en tant qu'elle est un instrument conscient de la volonté divine, « n'est point illuminer » l'intelligence, parce que ce n'est point manifester la vérité en elle-même. Et, sans doute, cela peut être une vérité ou une chose vraie ou un fait réel qui m'est ainsi manifesté. Mais cela n'apporte aucune lumière nouvelle à mon intelligence, à moins que je ne le réfère à sa cause première, règle de toute vérité. Seulement ceci est un acte que je fais moi-même et qui n'est pas impliqué dans la parole me manifestant la volonté de de celui qui me parle. En soi, la manifestation de ce qui dépend de la volonté créée est indifférente à la raison de vérité. Car cette volonté n'est pas, par elle-même, une règle de vérité. Les choses sont ce qu'elles sont en elles-mêmes ou ce que Dieu veut qu'elles soient, quelle que puisse être à leur sujet la volonté créée. Il importera donc fort peu, au point de vue de la lumière intellectuelle, de savoir ce que pense ou ce que veut telle créature. « C'est qu'en effet il n'est pas de la perfection de mon intelligence de connaître ce que vous voulez ou ce que vous pensez, mais seulement la vérité des choses en elles-mêmes ». Retenons, en passant, cette déclaration de saint Thomas. Elle nous

montre combien sont dans l'erreur et combien rabaissent le vrai concept de l'étude ceux qui voudraient faire consister toute la science dans le seul exposé des opinions des hommes, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue moral et religieux. Il importe assez peu au perfectionnement de l'intelligence de savoir ce qu'ont pensé les hommes au cours des siècles, lorsque ces hommes ont été dans l'erreur; à moins que, par un acte personnel d'intelligence, je ne tire de cet exposé certaines leçons et certaines conclusions. Il se pourra même qu'un tel exposé, si ma raison est impuissante à réagir, ait pour effet de ruiner en moi toute conviction et toute certitude; ce qui est alors le pire des malheurs pour une intelligence.

Après avoir formulé ces principes de saine raison, saint Thomas ajoute : « Il est manifeste que les anges sont dits supérieurs et inférieurs, par comparaison au principe qui est Dieu ». Ils sont dits supérieurs dans la mesure où ils sont plus près de Dieu et plus pénétrés de sa lumière ou de sa vérité; tandis qu'ils seront dits inférieurs à mesure qu'ils s'en éloignent ou qu'ils le participent moins excellemment. « Par conséquent, l'illumination, qui dépend du principe qui est Dieu », en ce sens qu'elle est une communication ou une manifestation de la lumière et de la vérité venue d'en haut, « ne se fera qu'en allant des supérieurs aux inférieurs. S'il s'agit, au contraire, du principe qui est la volonté, là le sujet qui veut est premier et souverain », en ce sens que, dans l'ordre créé, nul ne peut intervenir dans son acte de vouloir. Il n'a pas de supérieur dans cet ordre; et, à ce titre, l'ange inférieur est supérieur à tout ce qui n'est pas lui, son acte de vouloir ne dépendant, en dehors de Dieu, que de lui seul. « Il s'ensuit que la manifestation de ce qui relève de sa volonté est ordonnée, par le sujet qui veut, à n'importe quel être distinct de lui. Par conséquent, de ce chef, les anges supérieurs parlent aux inférieurs, et les inférieurs parlent aux supérieurs ».

« Et, du même coup, déclare saint Thomas, les *deux premières* objections se trouvent résolues. »

L'*ad tertium* fait observer que « toute locution de Dieu aux anges est illumination; parce que la volonté de Dieu étant la

règle de la vérité » (car les choses sont ce que Dieu veut qu'elles soient), « savoir même ce que Dieu veut est une perfection et une illumination pour l'esprit créé » : ceci apporte toujours, avec soi, une vérité et une lumière. « Mais il n'en est pas de même de la volonté de l'ange, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Toute vérité dépend de Dieu. Les choses sont vraies dans la mesure où elles sont en elles-mêmes ce que Dieu les voit être ou ce qu'Il veut qu'elles soient. Or, la perfection de l'intelligence créée consiste dans son adaptation à la vérité. Plus la vérité pénètre en elle, c'est-à-dire plus elle voit les choses comme Dieu les voit ou les veut, plus elle est parfaite, plus elle est éclairée ou illuminée. Dans le monde angélique, c'est au degré de rapprochement par rapport à Dieu que correspond le degré de réception de la vérité dans l'intelligence des anges. Par conséquent, la manifestation de la vérité qui illumine se fera toujours en descendant des supérieurs aux inférieurs. Mais si la vérité ne dépend que de Dieu, la connaissance actuelle de la vérité, ou l'usage, si l'on peut ainsi dire, de cette vérité, peut dépendre de la créature. Je puis appliquer mon esprit, comme je l'entends, à la connaissance actuelle de telle ou telle vérité que je possède en moi; et je puis faire aussi tels ou tels actes de volonté au sujet de cette vérité. Ces actes de pensée ou de vouloir ne dépendent que de moi, dans l'ordre créé. L'ange supérieur devra donc, pour les connaître, en recevoir la manifestation de l'ange inférieur, non moins que ce dernier de l'ange supérieur. Mais une telle manifestation, si elle est manifestation de ce qui se passe en moi par rapport à la vérité des choses, n'est pas, de soi, manifestation illuminatrice, car il est tout à fait indifférent à la vérité des choses, qui seule est de nature à perfectionner ou à illuminer mon intelligence, qu'un autre esprit, de qui cette vérité ne dépend point, pense ou veuille quoi que ce soit au sujet de cette vérité. Ainsi donc tout ange peut parler à un autre ange, lui manifestant ce qui se passe en lui, dans le monde de ses pensées ou de ses affections, bien que, seuls, les anges supérieurs puissent illuminer les anges inférieurs.

Cette doctrine que nous a exposée saint Thomas, revient, au fond, à dire que toute locution, parmi les anges, est une manifestation; mais que cette manifestation peut être d'une double sorte : l'une, qui se fait de supérieur à inférieur, en comptant les degrés à partir de Dieu ; l'autre, dans laquelle chaque ange peut être tour à tour supérieur et inférieur. La première seule implique une communication de vérité illuminatrice. Quant à la seconde, elle implique, sans doute, communication de quelque chose, mais de quelque chose qui, de soi, est indifférent à la perfection de l'intelligence, car cela n'apporte pas avec soi une lumière nouvelle fortifiant l'intelligence qui le connaît. Nous avons vu, en effet, à l'article premier, que la véritable illumination impliquait la communication d'un objet qui, en étant connu, devient pour l'intelligence un moyen de connaître plus et mieux qu'elle ne connaissait auparavant.

Dans la question 9 *de la Vérité*, article 5, saint Thomas explique comme il suit le caractère propre de l'illumination et sa différence d'avec la simple locution : « Une intelligence, dit-il, peut être en défaut par rapport à la connaissance d'une chose pour une double raison. D'abord, parce que l'objet à connaître ne lui est pas présent. C'est ainsi que nous ignorons les faits des temps passés ou des régions éloignées, tant que ces faits ne sont pas venus à notre connaissance. D'une autre manière, nous pouvons ignorer une chose, par manque d'intelligence; et cela se produit quand l'intelligence n'est pas assez puissante pour arriver jusqu'à la connaissance des choses qu'elle porte en elle, dans les premiers principes connus naturellement; pour qu'elle arrive à les connaître, il faut qu'elle soit fortifiée par l'exercice ou par l'enseignement. La locution a proprement pour objet d'amener l'intelligence à connaître ce qu'elle ignorait, en lui rendant présent ce qui était absent pour elle. On le voit, parmi nous, lorsque quelqu'un rapporte à un autre ce que cet autre n'a pas vu, et, par là, le lui rend en quelque sorte présent au moyen de la parole. L'illumination, au contraire, a lieu quand l'intelligence se trouve fortifiée pour connaître au-dessus de ce qu'elle pouvait connaître auparavant. — Or, poursuit le saint Docteur, il faut savoir que, pour les anges comme pour nous, il peut y

avoir locution sans qu'il y ait illumination. Il arrive, en effet, parfois, que certaines choses nous sont manifestées par la parole, qui n'apportent avec elles, en aucune manière, à l'intelligence, une force nouvelle qui la rende plus apte à entendre; il en est ainsi quand on me rapporte des histoires, ou encore lorsqu'un ange montre à l'autre ce qu'il pense. Ces choses-là, en effet, peuvent être connues indifféremment par celui qui est d'une intelligence faible et par celui qui est d'une intelligence puissante. L'illumination, au contraire, suppose toujours la parole ou la locution, soit dans les anges, soit parmi nous. Pour nous, en effet, nous illuminons ou éclairons les autres en leur livrant un medium », une notion nouvelle et spéciale, « d'où leur intelligence se trouve fortifiée et rendue plus apte à voir; or ceci se fait par la parole. De même, pour les anges, il faut aussi que l'illumination se fasse par la parole. L'ange supérieur, en effet, connaît les choses par des formes plus universelles. Il s'ensuit que l'ange inférieur n'est point apte à recevoir quelque connaissance de la part de l'ange supérieur, si ce dernier ne divise en quelque sorte et ne distingue sa connaissance, concevant, au dedans de soi, ce qu'il veut faire connaître à l'ange inférieur, en telle manière que celui-ci puisse le comprendre; et c'est en manifestant ce concept, ainsi proportionné, à l'ange inférieur, qu'il l'illumine; un peu, ajoute saint Thomas — et nous l'avions déjà souligné à propos de la question précédente, comme le maître qui voyant son disciple ne pas pouvoir saisir ce qu'il connaît lui-même, de la manière dont il le connaît, s'applique à le distinguer et à le multiplier par des exemples, en telle sorte que le disciple puisse l'entendre ».

Nous aurons à revenir plus tard (q. 117, art. 1) sur le rôle et l'office du maître parmi nous. Mais nous avons voulu citer, dès à présent, cette page de saint Thomas, parce que d'abord elle apporte un complément d'explication à l'article que nous venons de voir, et aussi parce qu'elle projette une lumière très vive et d'une actualité souveraine sur les questions de méthode ou de formation scientifique qui passionnent le plus les esprits parmi nous. Nous voyons ici, et par l'enseignement exprès de saint Thomas, que la formation scientifique, entendue, comme on le

fait souvent de nos jours, au sens d'une formation purement historique, ou critique, ou d'observation exacte des faits humains, en tant que tels, est une formation d'ordre inférieur. Par elle-même, elle n'apporte aucune lumière d'ordre intellectuel à notre intelligence. Elle peut fournir à l'intelligence une matière apte à réflexion et à raisonnement; et à ce titre, elle est chose bonne, excellente même et parfois indispensable. Mais ce n'est qu'à titre de matière, si l'on peut ainsi dire; nullement à titre de lumière intellectuelle. Un simple raisonnement, dans lequel mon intelligence aura été amenée à tirer de prémisses qu'elle ne songeait point à ordonner entre elles, une conclusion désormais pour elle inondée de lumière, alors qu'auparavant ce n'était à ses yeux qu'une proposition obscure dont elle n'entendait pas le sens, aura plus fait pour le perfectionnement de mon intelligence, qu'une multitude de récits historiques ou d'observations particulières qu'on se sera contenté d'exposer à la suite, sans m'inviter ou m'aider à faire à leur sujet acte de raisonnement supérieur[1].

Nous avons déterminé ce qu'il en est de la locution des anges entre eux; nous devons maintenant nous demander si un ange peut parler à Dieu.

C'est l'objet de l'article suivant.

1. On n'a peut-être pas oublié que la Sacrée Congrégation des Études, en 1906, avait dû attirer l'attention de certains supérieurs ecclésiastiques sur un abus qui consistait à « donner trop d'importance, dans le développement de certaines thèses, à des discussions d'histoire et de critique sur des points très minutieux et singuliers, tout en laissant de côté les questions les plus amples et les plus universelles de théologie dogmatique et de philosophie rationnelle. » La Sacrée Congrégation déplorait que les candidats ne missent pas en évidence « leurs forces à la recherche d'une vérité difficile à l'intelligence, ou bien pour la défendre contre les sophismes des adversaires ». Elle leur reprochait de « s'arrêter sur des points très restreints d'une recherche historique et critique, en faisant ostentation d'une érudition facile, qui cache le plus souvent la faiblesse intellectuelle du candidat pour des études plus sérieuses et plus solides ». — Nous entendions tout à l'heure saint Thomas nous dire que l'audition des faits humains est à la portée des intelligences faibles autant qu'à la portée des intelligences puissantes.

Article III.

Si l'ange parle à Dieu?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles veulent prouver que « l'ange ne parle pas à Dieu ». — La première arguë de ce que « la parole est ordonnée à manifester quelque chose à un autre. Or, l'ange ne peut rien manifester à Dieu qui connaît toutes choses. Donc l'ange ne parle pas à Dieu ». — La seconde objection rappelle que « parler est ordonner le concept de l'intelligence à autrui, ainsi qu'il a été dit (art. prem.). Or, l'ange ordonne toujours les concepts de son esprit à Dieu », du moins s'il s'agit des bons anges. « Par conséquent, si l'ange parle à Dieu quelquefois, il lui parle toujours; et ceci pourra paraître une difficulté, étant donné que parfois l'ange parle à un autre ange. Donc il semble bien que l'ange ne parle jamais à Dieu ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le texte de « Zacharie », chap. I (v. 12), où il est « dit : *L'ange du Seigneur répondit et dit : Seigneur des armées jusqu'à quand serez-vous sans pitié pour Jérusalem?* Donc l'ange parle à Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine exposée aux deux articles précédents et en dégage deux nouvelles conclusions qui sont, elles aussi, du plus haut intérêt. « Selon qu'il a été dit, la locution de l'ange consiste en ce qu'il ordonne à un autre le concept de son esprit. Or, c'est d'une double manière qu'une chose peut ainsi être ordonnée à quelqu'un. — D'abord, pour lui être communiquée. C'est ainsi que dans les choses naturelles, l'agent est ordonné au patient; et, dans les rapports humains, le maître au disciple. En ce sens, l'ange ne parle aucunement à Dieu, soit qu'il s'agisse de ce qui touche à la verité des choses, soit qu'il s'agisse de ce qui dépend de la volonté créée » : ce sont là, nous l'avons dit, les deux thèmes sur lesquels peut porter une manifestation d'intelligence à intelligence. Or, qu'il en soit ainsi, — que l'ange ne puisse en aucune manière parler à Dieu en ce sens, c'est-à-dire pour lui communiquer quel-

que chose que Dieu ne connaîtrait pas soit dans l'ordre des choses, soit dans l'ordre des vouloirs de la créature libre, c'est, nous dit saint Thomas, « parce que Dieu est le principe et l'auteur de toute vérité et de toute volonté ». On voudra bien remarquer cette raison donnée ici par saint Thomas. Elle confirme excellemment toutes nos précédentes explications sur la pensée du saint Docteur en ce qui touche la dépendance *des vouloirs de la créature* par rapport à Dieu. Saint Thomas nous dit ici expressément que Dieu connaît *toute vérité* et *toute volonté*, c'est-à-dire, selon sa propre explication, tout ce qui est dans la réalité des choses, considérées indépendamment de la volonté créée, et tout ce qui est dans la volonté créée, considérée comme principe premier, et indépendant, et supérieur à tout dans l'ordre créé, par conséquent tous ses actes en ce qu'ils ont de plus libre, — *parce qu'Il en est le principe et l'auteur, quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor*. Après une telle déclaration, il n'y a plus à demander si, pour saint Thomas, Dieu est l'auteur et le principe, au sens le plus formel et le plus actif de ces mots, des actes libres de la volonté créée. On voit, du même coup, s'il est douteux que pour saint Thomas Dieu connaisse les actes libres comme toute autre réalité existante en dehors de Lui, dans son décret prédéterminant. Pour nier que telle soit la doctrine du saint Docteur, il faut nier l'évidence même.

« Une seconde manière dont une chose peut être ordonnée à quelque autre, c'est à l'effet de recevoir quelque chose de ce quelque autre ; c'est de la sorte que dans les choses naturelles le patient est ordonné à l'agent, et, pour ce qui est de la locution humaine, le disciple au maître. De cette manière, l'ange parle à Dieu, soit en consultant la volonté divine sur ce qu'il doit faire, soit en traduisant son admiration pour l'excellence divine qu'il n'arrive jamais à comprendre » autant qu'elle est en soi compréhensible ; « car, ainsi que le dit saint Grégoire, au second livre des *Morales* (ch. VII, ou IV, ou V) : *les anges parlent à Dieu, lorsque portant leurs regards sur eux-mêmes ils s'élèvent » vers Dieu « en un sentiment d'admiration* ».

L'*ad primum* fait remarquer que « la parole n'a pas toujours pour effet de manifester quelque chose à un autre; parfois, elle

est ordonnée finalement à ce but, qu'une chose soit manifestée à celui-là même qui parle, comme, par exemple, quand le disciple demande quelque chose à son maître ».

L'*ad secundum* déclare que « de la manière dont les anges parlent à Dieu en le louant et en traduisant leur admiration, c'est toujours que les anges parlent à Dieu. Mais, s'il s'agit de la manière dont ils parlent en consultant sa sagesse sur ce qu'ils doivent faire, ils lui parlent quand il se présente pour eux quelque chose de nouveau à faire, au sujet de quoi ils désirent avoir des lumières » spéciales. — On remarquera ce qu'il y a de grand et de vraiment magnifique dans cette doctrine de saint Thomas, où les anges nous sont montrés, en quelques mots si simples, si sobres, mais si pleins, dans une attitude si digne de la majesté divine.

Un ange peut parler à un autre ange. S'il s'agit de la parole qui n'est qu'une simple information, faisant connaître ce qui se passe dans l'ange lui-même, et non pas la vérité des choses selon qu'elle dérive de Dieu. l'ange inférieur peut parler à l'ange supérieur; s'il s'agissait de la parole au second sens, l'ange supérieur peut seul parler à l'ange inférieur. Par rapport à Dieu, tous les anges peuvent lui parler, non pas à l'effet de lui communiquer quelque chose qu'Il ne connaîtrait pas sans cela, mais soit pour le louer d'une façon continuelle, soit, quand ils ont besoin de lumières nouvelles, pour l'interroger sur ce qu'il leur convient de faire. — Nous devons maintenant considérer les conditions dans lesquelles se fait la parole des anges. Et là-dessus, nous nous demanderons deux choses : premièrement, si la distance locale est pour quelque chose dans la parole des anges ; et, secondement, si quand un ange parle à un autre, tous les autres l'entendent.

D'abord, si la distance locale est pour quelque chose dans la parole des anges. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la distance locale a quelque influence dans la parole des anges?

Ici encore, nous avons deux objections. Elles veulent prouver que « la distance locale est pour quelque chose dans la parole des anges ». — La première s'appuie sur un mot de « saint Jean Damascène », qui « dit (de *la Foi Orthodoxe*, liv. I, ch. XIII) que *l'ange agit où il est*. Puis donc que la locution » ou le fait de parler « est une action de l'ange, et que, d'autre part, l'ange occupe un lieu déterminé [Cf. *Traité des anges*, q. 52], il semble bien que l'ange ne peut parler « que jusqu'à une certaine distance ». — La seconde objection remarque qu'« on ne crie, en parlant, que parce que celui qui entend est éloigné. Or, il est dit, dans Isaïe, chap. VI (v. 3), au sujet des séraphins, que l'*un criait à l'autre*. Donc il semble que la distance locale fait quelque chose dans la locution angélique ».

L'argument *sed contra* rappelle qu'« il est dit, dans saint Luc, chap. XVI (v. 24), que le riche placé dans l'enfer, parlait à Abraham, sans que la distance locale l'en empêchât. A plus forte raison faut-il dire que la distance locale ne peut empêcher la locution d'un ange à l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire observer que « la locution de l'ange consiste en une opération intellectuelle, comme il ressort de ce qui a été dit (dans les articles précédents). Or, l'opération intellectuelle de l'ange fait complètement abstraction du lieu et du temps ; d'ailleurs, même notre opération intellectuelle fait abstraction de l'*hic* et *nunc* » ; et si le temps et le lieu s'y trouvent joints, « c'est d'une façon accidentelle, en raison des images » venues des sens; « lesquelles images ne sont nullement dans les anges. D'autre part, il est bien évident que dans une opération d'où le temps et le lieu sont entièrement exclus, la diversité du temps ou la distance locale ne sauraient avoir une influence quelconque. Et, par con-

séquent, dans la locution de l'ange, aucun obstacle ne peut venir de la distance locale ».

L'*ad primum* répond que « la locution de l'ange, ainsi qu'il a été dit (art. I, *ad 2um*), est une locution intérieure; laquelle cependant est perçue par autrui. Il s'ensuit qu'elle se trouve dans l'ange qui parle, et, par conséquent, dans le lieu où cet ange existe. Mais, de même que la distance locale n'empêche pas qu'un ange puisse voir un autre ange, de même aussi, elle n'empêche pas qu'il ne voie ce qui en cet ange est ordonné à lui; ce qui est percevoir sa parole ».

L'*ad secundum* explique que « cette clameur » ou ce cri, dont parle l'objection, « n'est pas la clameur propre à la voix corporelle, qui a pour cause, en effet, la distance locale; mais elle signifie la grandeur de ce qui était dit, ou la grandeur de l'amour, selon cette parole de saint Grégoire, au second livre des *Morales* (ch. VII, ou IV, ou VI) : *Chacun crie d'autant moins qu'il désire moins* ».

L'ange qui parle peut se faire entendre, à quelque distance que soit de lui, l'ange à qui il parle. — Mais quand il parle à un ange déterminément, n'est-il entendu que de cet ange, ou bien tous les autres anges perçoivent-ils aussi ce qu'il dit ?

Tel est le dernier point que nous devons examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

ARTICLE V.

Si quand un ange parle à un autre, tous les autres entendent ?

Trois objections veulent prouver que « si un ange parle à un autre, tous les autres anges l'entendent ». — La première arguë de ce que « parmi les hommes, si tous les autres n'entendent pas quand l'un parle à l'autre, c'est en raison de la distance locale. Or, nous l'avons dit (art. préc.), la distance locale n'est pour rien dans la locution angélique. Donc, lorsqu'un ange parle

à un autre ange, tous les autres entendent ». — La seconde objection observe que « tous les anges communiquent dans la vertu intellectuelle » : cette vertu leur est commune à tous. « Si donc le concept de l'intelligence de l'un, parce qu'il est ordonné à un autre, est connu de cet autre, pour la même raison il sera connu de tous ». — La troisième objection rappelle que « l'illumination est une certaine espèce de locution. Or, quand un ange illumine un autre ange, cette illumination se communique à tous; car, selon que s'exprime saint Denys, au chap. xv de la *Hiérarchie céleste*, *chaque essence céleste communique aux autres l'intelligence qui lui est donnée* [Cf. q. préc., art 4]. Donc, pareillement, la locution d'un ange à l'autre est communiquée à tous ».

L'argument *sed contra* est qu'« un homme peut ne parler qu'à un seul. A plus forte raison faut-il qu'il en soit ainsi pour les anges ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère au caractère propre de la locution angélique, tel que nous l'avons défini. « Ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2), le concept qui est dans l'intelligence d'un ange peut être perçu par un autre ange, selon que celui en qui ce concept se trouve l'ordonne à un autre » pour lui être manifesté. « Or, il se peut que, pour certaines raisons, ce concept soit ordonné à l'un et non pas aux autres. Il s'ensuit qu'il pourra être connu par un, sans que les autres le connaissent. Et, par conséquent, un ange pourra percevoir la locution d'un autre ange, à l'exclusion des autres; non pas que la distance locale y soit un obstacle; mais parce que telle est la volonté de celui qui parle, ainsi qu'il a été dit ».

« Et du même coup se trouvent résolues la *première* et la *seconde* objections ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'illumination porte sur ce qui émane de la première règle de toute vérité, qui est, en effet, un principe commun à tous les anges; et voilà pourquoi », comme le disait l'objection, « les illuminations sont communes à tous. — Mais la locution peut porter sur ce qui est ordonné au principe qu'est la volonté créée; et ce principe est propre à chaque ange », comme il a été dit plus haut (art. 2). « Aussi bien

n'est-il point nécessaire que ces sortes de locutions soient communes pour tous ».

C'est donc, on le voit, parce que la manifestation des pensées ou des vouloirs de l'ange dépend uniquement de sa volonté, dans l'ordre du principe conscient créé, que cette manifestation est ce que l'ange veut qu'elle soit. Par conséquent, si l'ange veut qu'elle ne soit que pour un seul, à l'exclusion des autres, elle ne sera que cela. Toutefois, il n'est aucun ange à qui cette manifestation ne puisse être faite, qu'il s'agisse des anges supérieurs par rapport aux anges inférieurs ou des anges inférieurs par rapport aux anges supérieurs. Que s'il s'agit de la locution illuminatrice, ou du langage qui a pour effet de manifester non pas les pensées ou les vouloirs propres à chaque ange, mais les lumières venues directement de Dieu, dans ce cas la locution ou le langage des anges se communique sans doute à tous, mais dans un certain ordre, en telle manière que la lumière descend de Dieu aux anges supérieurs et des anges supérieurs aux anges inférieurs.

Il nous reste à examiner maintenant la question de cet ordre. C'est la question même des hiérarchies angéliques. « Nous devons, déclare saint Thomas, traiter de l'ordination des anges selon les hiérarchies et les ordres; car, selon qu'il a été dit, les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs, mais non inversement ».

Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION CVIII.

DE L'ORDONNANCE DES ANGES SELON LES HIÉRARCHIES ET LES ORDRES.

Cette question comprend huit articles :

1° Si tous les anges sont d'une seule hiérarchie?
2° Si dans une même hiérarchie il n'y a qu'un seul ordre?
3° Si dans un même ordre il y a plusieurs anges?
4° Si la distinction des hiérarchies et des ordres vient de la nature?
5° Des noms et des propriétés de chaque ordre?
6° De la comparaison des ordres entre eux?
7° Si les ordres demeureront après le jour du jugement?
8° Si les hommes sont incorporés aux ordres des anges?

De ces huit articles, les sept premiers traitent des ordres angéliques par rapport aux anges eux-mêmes; l'article 8 les considère par rapport aux hommes. — Relativement aux anges eux-mêmes, il y a lieu de considérer d'abord l'existence des hiérarchies et des ordres (art. 1-3); puis, leur origine (art. 4); leurs natures et leurs propriétés respectives (art. 5); leurs rapports mutuels (art. 6); et enfin, leur durée (art. 7). — Pour ce qui est de leur existence, nous devons examiner : premièrement, celle des hiérarchies (art. 1); et, secondement, celle des ordres (art. 2, 3).

D'abord, l'existence des hiérarchies. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si tous les anges sont d'une seule hiérarchie?

Le mot de « hiérarchie » que nous trouvons ici va être expliqué par la discussion même de l'article. Il est celui, nous l'allons

voir, qui se présentait de lui-même dès qu'il s'agissait de désigner, d'une façon générique, les rapports des anges entre eux. L'usage traditionnel de ce mot, dans le langage théologique, serait des plus autorisés, si les écrits connus sous le nom de saint Denys l'Aréopagite étaient acceptés de tous. On sait, en effet, qu'il existe, sous le nom de saint Denys, un livre qui a pour titre « la Hiérarchie céleste », où se trouvent traités *ex professo* les principaux points de doctrine dont va parler saint Thomas dans la question présente. Or, l'auteur de ce livre déclare formellement qu'il n'entend « rien enseigner de lui-même, mais reproduire avec fidélité, dans la mesure de ses forces, la doctrine qu'il a reçue des saints théologiens qui ont joui du spectacle des anges » (chap. VI). Par ces derniers mots, il entend désigner surtout saint Paul dont il se dit le disciple à un titre spécial, et qui l'aurait, en effet, amené à la foi, comme nous le voyons par le livre des *Actes* (chap. XVII, v. 34), s'il était avéré, comme ses écrits l'affirment, qu'il n'est autre que l'Aréopagite[1]. Toujours est-il que, même en reportant au cinquième siècle la composition des ouvrages dionysiens, ils gardent encore une valeur intrinsèque de grande portée et une autorité considérable, surtout en raison de l'usage que l'Église en a fait depuis lors.

Trois objections veulent prouver que « tous les anges sont d'une même hiérarchie ». — La première arguë de ce que « les anges étant les premières de toutes les créatures, il faut qu'ils soient ordonnés entre eux de la façon la plus excellente. Or, la disposition la plus excellente pour une multitude est qu'elle soit ordonnée sous un seul gouvernement, comme on le voit par Aristote au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 11; Did., liv. XI, chap. X, n. 14), et au troisième livre des *Politiques* [Cf. liv. IV, ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 1). Puis donc que la *hiérarchie* », comme son nom l'indique, du grec ἱεραρχία, « n'est

1. Nous n'avons pas à examiner la question si délicate de l'authenticité des écrits connus sous le nom de saint Denys l'Aréopagite. Nous dirons seulement que la thèse de l'authenticité présente des difficultés très grandes, que la plupart des critiques tiennent pour insolubles. Elle a cependant pour elle des autorités et des raisons que d'aucuns estiment sage de ne pas mépriser. Un des tenants les plus récents et les plus en vue de l'authenticité est Mgr Commer, en Allemagne.

rien autre qu'une principauté sacrée, il semble bien que tous les anges sont d'une seule hiérarchie ». — La seconde objection cite un mot de « saint Denys », qui « dit, au troisième chapitre de la *Hiérarchie céleste*, que *la hiérarchie est l'ordre, la science et l'action*. Or, tous les anges conviennent dans un même ordre par rapport à Dieu qu'ils connaissent et de qui ils tirent la règle de leurs actions. Donc, tous les anges sont d'une même hiérarchie ». — La troisième objection dit que « la principauté sacrée, qui est appelée hiérarchie, se trouve parmi les hommes et parmi les anges. Or, les hommes sont d'une même hiérarchie » : ils sont tous compris sous un seul et même mode spécifique de gouvernement par rapport à Dieu. « Donc, les anges aussi doivent tous être d'une même hiérarchie ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Denys », qui « distingue, au sixième livre de la *Hiérarchie céleste*, trois hiérarchies parmi les anges ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la notion qu'évoque le nom même de *hiérarchie* et que signalait la première objection. « La hiérarchie, déclare le saint Docteur, est une *principauté sacrée*, ainsi qu'il a été dit. Or, dans le terme de *principauté*, deux choses se trouvent comprises, savoir : le prince lui-même; et la multitude ordonnée sous lui. Par cela donc qu'il n'est qu'un seul Dieu, Prince », et Roi, « non seulement de tous les anges, mais même des hommes et de toute créature, il s'ensuit que non seulement tous les anges, mais encore toutes les créatures raisonnables, qui peuvent participer les choses saintes, appartiennent à une même hiérarchie; et c'est ce que dit saint Augustin, au douzième livre de la *Cité de Dieu* (chap. 1). qu'*il existe deux cités, c'est-à-dire deux sociétés : l'une formée des bons anges et des hommes, l'autre constituée par les méchants*. — Mais si nous considérons la principauté, du côté de la multitude ordonnée sous le prince, à ce titre nous dirons que la principauté est une, selon que la multitude peut recevoir d'une seule et même manière le gouvernement du prince. Là, au contraire, où ne pourra pas exister un même mode de gouvernement, on aura des principautés diverses. C'est ainsi que sous un même roi se trouvent des cités » ou des provinces « diffé-

rentes, qui sont régies par des lois diverses et des ministres divers ».

Cela dit, « il est manifeste que les hommes reçoivent autrement que les anges les illuminations divines » destinées à les parfaire. « Les anges, en effet, reçoivent ces illuminations dans leur pureté intellectuelle, tandis que les hommes les reçoivent sous le voile des images sensibles, comme le dit saint Denys, au chapitre premier de la *Hiérarchie céleste* », et comme nous l'avons montré nous-même longuement dans le traité de la connaissance angélique (q. 54-58), et dans le traité de la connaissance humaine (q. 79, q. 84-88). Nous le montrerons aussi, plus tard, à propos des sacrements. La même vérité ressort du langage métaphorique de l'Écriture. « Il suit de là que nous devons distinguer la hiérarchie humaine de la hiérarchie angélique ».

« De la même manière, on distingue, parmi les anges, trois hiérarchies. Il a été dit, en effet, plus haut, quand nous avons traité de la connaissance des anges (q. 55, art. 3), que les anges supérieurs ont une connaissance plus universelle de la vérité que les anges inférieurs. Or, les raisons des choses, au sujet desquelles les anges sont illuminés, peuvent se considérer d'une triple manière », en ce qui est de leur caractère de plus ou moins grande universalité. — « D'abord, selon que ces raisons procèdent du Premier Principe universel qui est Dieu » : en Dieu, en effet, dans son essence une, sont contenues de la manière la plus parfaite toutes les raisons des choses. Par conséquent, recevoir de Lui, immédiatement, et, autant qu'une créature les peut recevoir de la sorte, avec la même universalité qu'elles ont en Lui, les raisons des choses, c'est occuper le degré le plus haut de la hiérarchie sacrée. « Ce mode convient à la première hiérachie » des esprits angéliques, « qui atteint immédiatement jusqu'à Dieu et *se trouve placée comme dans le vestibule du lieu où personnellement Il habite* », οἷον ἐν προθύροις αὐτῆς τεταγμέναι, « selon que s'exprime saint Denys, au chap. VII de la *Hiérarchie céleste* ». Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 9. art. 3, saint Thomas caractérisait cette première hiérarchie en disant qu' « elle reçoit la connaissance des effets divins dans la Première Cause universelle, proportionnée qu'elle est à recevoir ses

illuminations dans l'éclat même de la divine lumière; et de là vient que les esprits de cette première hiérarchie sont dits se tenir près de Dieu, en telle sorte que tous les ordres de cette hiérarchie tireront leurs noms de quelque office ayant pour objet Dieu Lui-même. C'est ainsi, disait encore saint Thomas, empruntant un exemple aux choses de la terre, que, dans un même royaume, parmi les officiers du roi, il en est dont l'office porte immédiatement sur la personne du roi, tels que les chambellans, les conseillers et les assesseurs; et cet office convient à la première hiérarchie » des esprits célestes « par rapport à Dieu ».

« Une seconde manière » dont peut être considérée l'universalité des raisons des choses au sujet desquelles les anges sont illuminés, « est selon que ces sortes de raisons dépendent des causes universelles créées », comme, par exemple, dépendent, des anges supérieurs, tous les effets qui se produisent dans le monde créé, ou, des premières causes physiques, tous les effets qui se produisent dans le monde des corps; « lesquelles causes créées », pour tant que leur action soit universelle, « se trouvent déjà cependant, d'une certaine façon, multiples ». Ici, « les raisons des choses sont connues », non plus dans leur Cause Première universelle, et avec l'unité ou l'universalité qui convient aux esprits placés immédiatement sous le rayonnement de la lumière divine, mais, explique saint Thomas dans l'article précité des *Sentences*, « dans les raisons universelles des choses. Aussi bien les anges de la seconde hiérarchie, à qui ce mode convient, ont pour caractère propre de recevoir la perfection de leur connaissance, par l'illumination de la première hiérarchie, où les formes des choses sont les plus universelles », après l'universalité absolue qui est celle de l'essence divine. « Et de là vient que les ordres de cette hiérarchie », comme nous l'expliquerons bientôt, « tirent leurs noms d'offices qui n'ont plus Dieu directement pour objet, mais qui ont trait au pouvoir d'agir, selon que les formes qui sont le principe de leur connaissance sont un principe d'opération par rapport aux effets extérieurs où ils vaquent au service de Dieu; et parce que ces formes sont universelles », portant sur l'ensemble des créatures, et non sur telle ou telle catégorie d'êtres créés, « les noms de ces ordres se tirent

de l'idée de puissance non limitée ou non déterminée à tel être créé ou à tels êtres créés en particulier. C'est ainsi, dit saint Thomas, reprenant son exemple des choses de la terre, que parmi les officiers du roi, il en est dont l'office », bien qu'il se réfère aux choses du royaume et non plus à la personne du roi, « porte sur tout le royaume en général, et n'est point limité à telle province ou à telle cité : tels sont les officiers de la curie royale, tels les princes de la milice, tels les juges de la curie », auxquels ressortissent les affaires de tout le royaume et non pas seulement de telle cité ou de telle province en particulier. « A ceux-là sont semblables les anges de la seconde hiérarchie ».

« Un troisième mode » relatif à l'universalité des raisons des choses, « porte sur ces raisons selon qu'elles s'appliquent aux choses particulières et selon qu'elles dépendent de leurs causes propres. Ce mode est celui qui convient à la troisième hiérarchie. Et tout ceci se verra plus pleinement quand nous traiterons de chaque ordre en particulier » (art. 6). Dans l'article des *Sentences*, saint Thomas disait que « le propre de cette hiérarchie est d'avoir des formes particulières et réduites à des proportions qui leur permettent de se communiquer à nos intelligences. Aussi bien est-il dit que les anges de la troisième hiérarchie reçoivent la lumière divine selon qu'il convient à notre hiérarchie » de la terre ; « et c'est pour cela que les ordres de cette hiérarchie tirent leurs noms d'actes limités à un homme », tels les anges gardiens, « ou à une province », telles les Principautés. Appliquant ici encore sa comparaison des choses humaines, saint Thomas disait que « les ordres de la troisième hiérarchie ressemblent aux offices qui, dans un royaume, se réfèrent à telle ou telle partie déterminée de ce royaume ; tel l'office des préfets, ou l'office des baillis ».

« Ainsi donc, conclut ici saint Thomas, dans l'article de la *Somme*, les hiérarchies se distinguent en raison de la multitude comprise sous un mode spécial de gouvernement. — Par où l'on voit, ajoute le saint Docteur, que ceux-là sont manifestement dans l'erreur et parlent contre la pensée de saint Denys, qui établissent parmi les Personnes divines une hiérarchie appelée par eux hiérarchie *supercéleste*. Parmi les Personnes divines, il y a

bien un certain ordre de nature [cf. ce que nous avons dit plus haut, dans le *Traité de la Trinité*, q. 42, art. 3], mais non de hiérarchie. Car, ainsi que le dit saint Denys, au chap. III de la *Hiérarchie céleste*, *l'ordre de hiérarchie consiste en ce que les uns sont purifiés, illuminés et perfectionnés, tandis que les autres purifient, illuminent et perfectionnent;* distinction qui doit être absolument bannie des Personnes divines ».

L'*ad primum* fait observer que « la raison donnée par l'objection porte sur la principauté, considérée du côté du prince; il est mieux, en effet, que la multitude soit gouvernée par un seul prince; et c'est ce qu'Aristote a entendu dans les passages précités » [cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 103, art. 3].

L'*ad secundum* apporte une distinction qui doit être soigneusement notée. Saint Thomas déclare que « par rapport à la connaissance de Dieu Lui-même, dont tous jouissent de la même manière, c'est-à-dire par la vue de son essence, il n'y a pas à distinguer de hiérarchies parmi les anges; si on les distingue, c'est par rapport aux raisons des choses créées, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Ce n'est donc point par rapport à la vision béatifique, mais seulement par rapport à la connaissance des choses créées qui se fait par des idées connaturelles et infuses, que nous devons parler de hiérarchies parmi les anges.

L'*ad tertium* montre la différence qu'il y a entre les anges et les hommes au point de vue des hiérarchies. « Tous les hommes sont d'une même espèce et ont un même mode connaturel de connaître. Il n'en est pas ainsi parmi les anges », où chaque ange forme une espèce distincte, et où des modes très divers de connaître en ce qui est de la plus ou moins grande universalité et compréhension de leurs idées, peuvent exister, constituant des groupes très différents, ainsi qu'il a été dit. « Et, par suite, il n'y a pas parité dans les deux cas ».

A ne considérer que l'unité de Celui qui règne sur toutes les intelligences créées, nous n'aurions à parler que d'une hiérarchie parmi ces intelligences. Mais, si nous les considérons elles-mêmes et selon qu'elles sont plus ou moins aptes à recevoir avec des modes divers le rayonnement de l'Intelligence divine,

nous devons distinguer la hiérarchie angélique de la hiérarchie humaine; bien plus, parmi les anges, nous distinguerons trois hiérarchies, dont la première reçoit immédiatement de Dieu, avec une perfection souveraine, la participation des raisons des choses, tandis que la seconde reçoit cette participation de la première, avec une perfection moindre, et la troisième de la seconde, avec une perfection toujours décroissante. — Mais cette distinction des hiérarchies, parmi les anges, est-elle la seule qui existe dans le monde angélique; ou bien devons-nous dire que les hiérarchies elles-mêmes se subdivisent en divers ordres? Telle est la question que nous devons maintenant examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si, dans une même hiérarchie, il y a plusieurs ordres?

Trois objections veulent prouver que « dans une même hiérarchie, il n'y a pas plusieurs ordres. — La première arguë de ce que « si l'on multiplie la définition, il s'ensuit que la chose définie est aussi multipliée. Or, la hiérarchie, au témoignage de saint Denys (ch. III de la *Hiérarchie céleste*), est l'ordre. Donc, s'il y a plusieurs ordres, la hiérarchie ne restera plus une, mais elle sera plusieurs ». — La seconde objection fait observer que « divers ordres sont divers degrés. Or, les degrés, dans les choses spirituelles, se distinguent en raison de la diversité des dons spirituels. Puis donc que parmi les anges tous les dons spirituels sont communs, car, parmi eux, *rien n'est possédé à titre individuel et exclusif* », ainsi que l'enseignait le Maître des *Sentences*, livre II, dist. IX, et que nous l'avons nous-mêmes montré plus haut, q. 106, art. 4; « il s'ensuit qu'il n'y a aucune diversité d'ordres parmi les anges ». — La troisième objection observe que « dans la hiérarchie ecclésiastique, on distingue les ordres selon le fait de purifier, d'illuminer et de parfaire; car, ainsi que le dit saint Denys, au chap. V de la *Hiérarchie ecclésiastique*, l'ordre des Diacres purifie, celui des Prêtres illumine, et celui des Évêques perfectionne. Puis donc qu'il convient à

chaque ange de purifier, d'illuminer et de parfaire [Cf. q. 106, art. 2, *ad 1um*], il n'y a pas à parler de distinction d'ordres parmi les anges ».

L'argument *sed contra* cite le texte de « saint Paul », *aux Éphésiens*, chap. 1 (v. 21), où il est « dit que Dieu a constitué le Christ qui est homme, *au-dessus de toute Principauté, et de toute Puissance, et de toute Vertu, et de toute Domination*; or, tous ces noms désignent divers ordres angéliques, et quelques-uns d'entre eux appartiennent à une même hiérarchie, comme on le verra plus loin » (art. 6). Donc, il y a plusieurs ordres dans une même hiérarchie.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, en la précisant encore, la définition de la hiérarchie, donnée à l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle le saint Docteur, une même hiérarchie est une même principauté, c'est-à-dire une même multitude ordonnée d'une même manière sous le gouvernement du prince. Or, une multitude ne serait pas quelque chose d'ordonné, mais elle serait quelque chose de confus, si dans cette multitude ne se trouvaient pas des ordres divers » ou des classes diverses. « Il s'ensuit que la raison même de hiérarchie », ou de multitude ordonnée, « requiert la diversité des ordres » ou des classes. « Cette diversité d'ordres » ou de classes, « se tire de la diversité des offices et des actes ; comme on peut voir, par exemple, qu'il y a diversité d'ordres dans une même cité, en raison de la diversité des fonctions : autre, en effet, est l'ordre » ou la classe « de ceux qui rendent la justice ; autre » la classe ou « l'ordre de ceux qui font la guerre ; autre », la classe ou « l'ordre de ceux qui travaillent dans les champs ; et ainsi des autres. Toutefois, bien que dans une même cité il y ait une foule d'ordres divers » ou de classes diverses, toutes ces classes « et tous ces ordres peuvent se ramener à trois, selon que toute multitude » ou société « parfaite a un commencement, un milieu et une fin. Aussi bien, on distingue, dans les cités », une triple classe d'hommes, ou « trois ordres divers : les uns, en effet, sont les plus élevés : tels les nobles ; les autres occupent le degré infime : c'est le petit peuple ; les autres enfin occupent le milieu : ce sont les bourgeois. — Pareillement aussi,

dans chaque hiérarchie angélique on distinguera des ordres divers selon la diversité des fonctions et des offices ; et toute cette diversité se ramènera à trois degrés : les supérieurs, ceux du milieu, et ceux du bas. C'est pour cela que saint Denys (*Hiérarchie céleste*, ch. VI et suivants) a placé trois ordres dans chaque hiérarchie ». — On ne pouvait justifier d'une manière plus convaincante et plus fondée la belle doctrine contenue dans le livre de la *Hiérarchie céleste*.

L'*ad primum* répond que « l'ordre se dit d'une double manière : — ou bien il signifie l'ordonnance elle-même qui comprend sous elle divers degrés ; et, en ce sens, la hiérarchie est appelée un ordre ; — ou bien c'est la raison même de degré, qu'il signifie ; et, en ce sens, il y a plusieurs ordres dans une même hiérarchie ».

L'*ad secundum* accorde que « dans la société des anges, toutes choses sont possédées d'une façon commune ; toutefois, certaines choses se trouvent dans les uns plus excellemment que dans les autres. Or, une chose est possédée d'une manière plus parfaite par celui qui peut la communiquer, que par celui qui ne le peut pas : c'est ainsi que le corps chaud qui peut répandre la chaleur est plus parfait, dans l'ordre de la chaleur, que le corps qui n'est chaud que pour lui-même ; de même, le savant qui peut communiquer sa science, est plus parfait, dans son ordre, que celui qui n'a la science que pour lui. Et plus le don qui peut être ainsi communiqué est parfait, plus celui qui peut le communiquer sera lui-même élevé en perfection ; comme, par exemple, un maître sera d'autant plus parfait, parmi les maîtres, qu'il peut communiquer une science plus haute. D'après cette similitude, nous pouvons considérer la diversité des degrés ou des ordres parmi les anges selon la diversité des offices et des actes ».

L'*ad tertium* remarque que « l'ange inférieur », qui occupe le degré le plus infime parmi les anges, « est supérieur à l'homme le plus élevé dans notre hiérarchie » ; et saint Thomas apporte à l'appui de cette remarque un texte de l'Évangile dont il donne ainsi, en passant, une explication des plus intéressantes ; « car il est dit en saint Matthieu, chap. XI (v. 11), que *le plus petit dans le Royaume des cieux est plus grand que lui*, savoir Jean le

Baptiste, *près de qui nul ne s'est levé plus grand parmi les enfants nés de la femme*. Il suit de là que l'ange le plus infime dans la hiérarchie céleste peut non seulement purifier, mais aussi illuminer et parfaire, et qu'il le peut d'une façon plus parfaite que tous les ordres de notre hiérarchie ». On remarquera cette déclaration formelle de saint Thomas. Elle nous montre qu'il faut se garder de certaines exagérations quand on compare le ministère du prêtre au ministère de l'ange. S'il s'agit des opérations hiérarchiques, l'office du Diacre, celui du Prêtre et même celui de l'Évêque peut être rempli d'une façon bien plus excellente, même par l'ange qui occupe le degré le plus infime dans la hiérarchie céleste. D'où saint Thomas conclut que « ce n'est pas selon la distinction de ces opérations hiérarchiques que se distinguent les ordres des hiérarchies célestes; c'est selon d'autres différences dans leur manière d'agir ». Que sont ces différences? Nous le dirons en examinant le caractère propre de chacun de ces ordres, à l'article 6.

Il ne se peut pas qu'il n'y ait diversité d'ordres en chacune des hiérarchies angéliques. Cette diversité est nécessaire pour exclure la confusion parmi les anges d'une même hiérarchie. Mais on peut et on doit ramener à trois ordres principaux les divers ordres qui peuvent se trouver en chacune des trois hiérarchies, comme, dans les sociétés humaines, on ramène à trois principales classes, les divers membres ou les divers groupes d'une même cité. — Une nouvelle question se pose ici. En quel sens devons-nous entendre qu'il y a plusieurs anges dans un même ordre? Il y a, parmi les anges, plusieurs hiérarchies; et, dans chaque hiérarchie, plusieurs ordres. Mais, dans chaque ordre, y a-t-il plusieurs anges?

C'est ce que nous devons maintenant examiner et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si dans un même ordre il y a plusieurs anges?

Trois objections veulent prouver qu'« il n'y a pas plusieurs anges dans un même ordre ». — La première arguë de ce qu'« il a été dit plus haut (q. 50, art. 4), que tous les anges sont inégaux les uns par rapport aux autres. Puis donc que le fait d'appartenir à un même ordre entraîne ou suppose l'égalité, il s'ensuit qu'il n'y a pas plusieurs anges pour un même ordre ». — La seconde objection observe qu'« il est inutile de recourir à plusieurs, quand un seul suffit. Or, ce qui est de l'office des anges peut être accompli par un seul, beaucoup plus que notre soleil ne peut suffire à ce qui relève de son action; l'ange, en effet, est supérieur en perfection aux corps célestes. Si donc les ordres angéliques se distinguent selon que les offices sont divers, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il est superflu qu'il y ait plusieurs anges dans un même ordre ». — La troisième objection revient à l'inégalité des anges que signalait déjà l'objection première. « Il a été dit plus haut que tous les anges sont inégaux. Si donc il y a plusieurs anges dans un même ordre, par exemple trois, ou quatre, le dernier de l'ordre supérieur aura plus de rapport au premier de l'ordre inférieur qu'au premier de son ordre. On ne voit plus, dès lors, pourquoi il serait de l'ordre de ce dernier plutôt que de l'autre ordre. Donc il n'y a pas plusieurs anges dans un même ordre. » — Ces objections, on le voit, sont très serrées, et montrent le côté particulièrement délicat du point de doctrine qu'il s'agit de fixer.

L'argument *sed contra* cite le passage d'« Isaïe », chap. VI (v. 3), où il est « dit que *les séraphins criaient les uns aux autres : saint, saint, saint, le Seigneur des armées*. Donc il y a plusieurs anges dans le même ordre des séraphins ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, d'une façon aussi précise que lumineuse, en quoi consiste la connaissance parfaite d'une chose et sa connaissance impar-

faite. « Celui, dit-il, qui connaît parfaitement certaines choses, peut distinguer, jusqu'en leurs détails les plus minimes, ce qui touche aux actes, aux vertus et aux natures de ces choses. Celui, au contraire, qui les connaît d'une manière imparfaite, ne les distingue qu'en gros, si l'on peut ainsi dire, et cette distinction ne porte que sur un petit nombre de caractères. C'est ainsi que celui qui connaît d'une manière imparfaite les choses de la nature, distingue d'une façon globale leurs divers ordres, mettant dans un ordre les corps célestes, dans l'autre, les corps inférieurs inanimés, dans l'autre, les plantes, dans l'autre, les animaux. Celui, au contraire, qui connaîtrait d'une manière parfaite les choses de la nature, pourrait distinguer, jusque dans les corps célestes, leurs ordres divers, et pareillement en chacun des autres ordres ». On voit, par cette réflexion de saint Thomas, si le saint Docteur devait estimer que les sciences de la nature peuvent être jamais, parmi nous, fermées à des progrès ultérieurs; mais on voit aussi combien fixe était pour lui la science des principes universels ou généraux qui contiennent en germe ou d'une façon potentielle toutes les autres sciences [Cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, dans notre précédent volume, pages 713, 714].

Après avoir rappelé ces remarques de ferme bon sens, le saint Docteur ajoute : « Or, pour nous, c'est d'une manière imparfaite que nous connaissons les anges et leurs offices, ainsi que le déclare saint Denys, au chapitre VI de la *Hiérachie céleste*. Il s'ensuit que nous ne pouvons distinguer les offices et les ordres des anges que d'une façon générale; auquel sens beaucoup d'anges sont compris dans un même ordre. Si nous connaissions d'une manière parfaite leurs offices et comment ils se distinguent entre eux, nous saurions excellemment que chaque ange a son office propre et son ordre propre dans le monde » œuvre de Dieu, « beaucoup plus que chacune des étoiles, bien que ce soit caché pour nous ». — On remarquera cette dernière phrase de saint Thomas. Elle nous montre la conception qu'il se faisait du rôle de chaque ange dans l'œuvre de Dieu. Et comme nous savons, par ailleurs, ce que devait être pour lui le nombre des anges [Cf. q. 50, art. 3 et suiv.], il est permis d'entrevoir ce

qu'était dans son esprit la magnificence et la splendeur du monde angélique. Nous nous permettrons d'ajouter, au sujet de l'aveu fait par saint Thomas et qu'il emprunte à saint Denys, sur l'imperfection de notre connaissance par rapport aux ordres angéliques, que ce serait dénaturer la pensée de saint Denys et de saint Thomas de croire qu'ils estimaient, l'un et l'autre, comme une donnée peu ferme et qu'il serait loisible de modifier, le nombre de trois fixé par eux pour les hiérarchies et pour les ordres dans chaque hiérarchie. Il est très vrai qu'ils avouent être inconnu pour nous le nombre des ordres angéliques si on les considère selon qu'ils se distinguent ultérieurement et dans le détail. Mais ils n'en déclarent pas moins que les distinctions générales de ces divers ordres se ramènent à trois pour chaque hiérarchie; comme, dans une même cité, quelles que puissent être les distinctions ultérieures existant parmi le peuple, parmi les bourgeois et parmi les nobles, il n'en demeure pas moins que les trois corps essentiels de la cité se ramènent uniquement à la classe des nobles, à la classe des bourgeois, et à la classe du peuple. Là-dessus, la pensée de saint Thomas et de saint Denys est d'une fermeté qui ne laisse place à aucun doute.

L'*ad primum* confirme exactement cette remarque. « Tous les anges d'un même ordre, déclare saint Thomas, sont, d'une certaine manière, égaux entre eux, en raison de la similitude commune qui est celle de leur ordre; mais ils ne sont pas égaux d'une façon pure et simple. C'est ce qui a fait dire à saint Denys, dans le chapitre x de la *Hiérarchie céleste*, que, parmi les anges, dans un seul et même ordre, on peut distinguer des premiers, des seconds et des derniers »; et cela, pour ainsi dire, à l'infini.

L'*ad secundum* insiste encore sur la même doctrine. Il déclare que « la distinction spéciale des ordres et des offices, selon laquelle chaque ange a son office propre et son ordre propre, est pour nous inconnue ». Ce n'est donc qu'une connaissance très générale et très imparfaite que nous avons des anges, en les connaissant selon qu'ils se distinguent en trois hiérarchies et en trois ordres dans chaque hiérarchie; mais c'est une connaissance vraie. La connaissance parfaite est réservée pour la vision du ciel.

L'*ad tertium* apporte une comparaison très simple mais qui

fait bien comprendre où se trouvait, dans l'objection, le côté purement spécieux et qui concluait à faux. « Dans une surface, observe saint Thomas, où se trouve une partie blanche et une partie noire, les deux parties qui se touchent, au confin du blanc et du noir, ont plus de rapport entre elles, en ce qui est du lieu qu'elles occupent, que peuvent en avoir deux autres parties blanches » plus distantes entre elles ; « toutefois, elles ont moins de rapport, en ce qui est de la couleur. Pareillement, deux anges qui sont à la limite de deux ordres peuvent avoir plus de rapport entre eux, quant à la proximité de nature, que tel d'entre eux avec d'autres anges de son ordre ; mais ils ont moins de rapport en ce qui est de l'idonéité » ou de l'aptitude « à des offices semblables ; laquelle idonéité » ou aptitude « va jusqu'à une certaine limite déterminée ».

Il y a donc, pour saint Thomas, se faisant sur ce point l'écho fidèle de saint Denys, trois hiérarchies parmi les anges, et, dans chaque hiérarchie, trois ordres généraux. On se demandera, peut-être, quel est, en soi, le fondement d'une telle doctrine. La réponse à cette question serait aisée, si les écrits dionysiens étaient tenus pour authentiques. Dans ce cas, en effet, l'enseignement dont il s'agit remonterait jusqu'aux premiers disciples des Apôtres et jusqu'aux Apôtres eux-mêmes. Mais, eu égard aux difficultés des critiques, on ne peut pas s'appuyer sur l'autorité apostolique de ces écrits. Il demeure cependant, comme nous aurons à le dire bientôt, que l'Écriture-Sainte elle-même fournit, au sujet du monde angélique, neuf appellations distinctes, qui devaient être entendues, par les auteurs ecclésiastiques, au sens de neufs catégories différentes. C'est ce qu'on a appelé, dans le langage chrétien, les neuf chœurs des anges. Un témoignage, important entre tous, sur cette question, est celui de saint Ignace d'Antioche, mort pour la foi sous l'empereur Trajan. Dans sa lettre *aux Tralliens*, il se défend de vouloir s'enorgueillir de ses liens et de sa science des choses célestes. « Ce n'est pas, déclare-t-il, parce que je suis enchaîné et que je puis connaître les choses célestes et les ordres angéliques, la différence des Anges et des Armées, la distinction des Vertus et des Domina-

tions, les variétés des Trônes et des Puissances, les grandeurs des Eons, l'excellence des Chérubins et des Séraphins, ce n'est pas, dis-je, parce que je connais ces choses que je suis entièrement parfait ». On remarquera l'assurance avec laquelle parle saint Ignace dans ce passage de sa lettre. Il a conscience de savoir des choses sublimes. Il se fait gloire même de cette connaissance, et il l'explique avec une complaisance marquée en reconnaissant toutefois le caractère insuffisant de cette science pour la perfection, que la charité, seule, donne par voie de mérite, et la vision du ciel par mode de récompense. Mais il ne doute pas de la grandeur, de l'excellence, de la certitude de la science qu'il a du monde angélique. Et cette science est une science précise, distincte. Elle porte sur « les ordres angéliques », sur « les différences des Anges et des Armées », sur « les distinctions des Vertus et des Dominations », sur les variétés des Trônes et des Puissances », sur « les grandeurs des Eons », sur « les excellences des Chérubins et des Séraphins ». Évidemment, il existait, du temps de saint Ignace, un véritable corps de doctrine, déjà organisé, sur le monde angélique. On pourrait même dire que cette science apparaît comme la partie la plus ancienne, celle qui a été le plus tôt constituée et achevée en quelque sorte, parmi toutes les parties qui devaient constituer plus tard la science théologique. Et cette remarque se confirme du témoignage de saint Irénée, en appelant, lui aussi, contre les hérétiques, à sa science du monde angélique : « Qu'ils nous disent, demande-t-il, quelle est la nature des êtres invisibles, qu'ils énumèrent le nombre des Anges et l'ordre des Archanges, qu'ils nous disent les secrets des Trônes, qu'ils nous enseignent la diversité des Dominations, des Principautés, des Puissances et des Vertus » (liv. II, ch. LIV). Ce texte est moins explicite que celui de saint Ignace. Il semble viser plutôt la fausse science des hérétiques, que saint Irénée met au défi d'expliquer des secrets qui nous dépassent. Mais il affirme, en même temps, une certaine connaissance, au moins générale et en gros, des distinctions angéliques, la science même dont saint Thomas nous a dit qu'elle était la seule possible pour nous sur cette terre.

Ce n'est donc pas seulement au cinquième siècle, époque à

laquelle beaucoup de critiques reportent la composition des écrits dionysiens, qu'a pris naissance la doctrine relative aux ordres angéliques. Cette doctrine existait, déjà complète, et merveilleusement sûre d'elle même, au temps de saint Ignace. On peut donc la rattacher de très près à l'enseignement des Apôtres ou de leurs premiers disciples. Et, sans doute, saint Ignace ne spécifie pas le nombre neuf, pour les chœurs des anges, pas plus qu'il n'exprime le mot hiérarchie. Mais son énumération des ordres angéliques aboutit cependant au nombre neuf. Et ce nombre devait avoir un caractère particulier de certitude, puisque les sept énumérations de saint Irénée, jointes aux deux ordres des Chérubins et des Séraphins, qu'il ne nomme pas, mais qu'il n'a pas pu ne pas avoir dans son esprit, aboutissent à ce même nombre. On le retrouve plus tard, sous la plume de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de saint Basile, et, à partir de saint Grégoire le Grand, il est universellement reçu dans l'Église.

Or, dès là que ce nombre neuf apparaît ainsi autorisé dans l'enseignement de la tradition, il s'ensuit que la doctrine des trois hiérarchies et des trois ordres dans chaque hiérarchie l'est du même coup. Cette doctrine, en effet, n'est pas autre chose que la conséquence la plus plausible de la doctrine relative aux neuf ordres angéliques. Il ne se peut pas, en effet, que ces neuf ordres ne soient ordonnés entre eux ; et, parmi tous les modes dont nous pouvons concevoir cette organisation des ordres angéliques, le mode de la gradation ternaire est le plus en rapport avec la donnée essentielle du dogme catholique. N'est-ce pas le Dieu Un et Trine qui est l'archétype suprême de toute harmonie parmi les êtres ? Il est donc permis de reconnaître dans la doctrine des trois hiérarchies et des trois ordres en chaque hiérarchie, l'explication normale et fidèle d'un enseignement qui est celui de l'Écriture et de la Tradition.

Après avoir établi l'existence ou la raison d'être des hiérarchies et des ordres, dans le monde angélique, nous devons maintenant nous demander si ces hiérarchies et ces ordres sont parmi les anges quelque chose de surajouté à leur nature, ou s'ils découlent de leur nature elle-même.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant

Article IV.

Si la distinction des hiérarchies et des ordres, parmi les anges, vient de leur nature?

Trois objections veulent prouver que « la distinction des hiérarchies et des ordres, parmi les anges, ne vient pas de leur nature ». — La première arguë de ce que « la hiérarchie désigne une principauté sacrée, et, dans sa définition, saint Denys (*Hiérarchie céleste*) met qu'*elle approche, autant qu'il est possible, de la ressemblance divine*. Or, la sainteté et la ressemblance avec Dieu se trouvent, dans les anges, par la grâce et non par la nature. Donc, la distinction des hiérarchies et des ordres vient de la grâce et non de la nature, parmi les anges ». — La seconde objection observe que « les Séraphins signifient *ceux qui brûlent* ou *ceux qui consument*, ainsi que le dit saint Denys au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*. Or, ceci paraît indiquer la charité qui ne dépend pas de la nature mais de la grâce; elle est, en effet, *répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné*, ainsi qu'il est dit *aux Romains*, chap. V (v. 5); et *cette parole ne se vérifie pas que pour les hommes : elle peut aussi s'appliquer aux anges*, comme le dit saint Augustin au douzième livre de *la Cité de Dieu* (chap. IX). Donc les ordres, parmi les anges, ne viennent pas de la nature, mais de la grâce ». — La troisième objection dit que « la hiérarchie ecclésiastique reproduit la hiérarchie céleste. Or, les ordres, parmi les hommes, ne viennent pas de la nature, mais sont un don gratuit; ce n'est pas, en effet, en vertu de leur nature que l'un est évêque, l'autre prêtre et l'autre diacre. Donc, parmi les anges, non plus, ce n'est pas de la nature mais de la grâce seulement que viennent les ordres ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de Pierre Lombard, « le Maître » des *Sentences*, qui « dit, à la distinction IX du second livre des *Sentences*, que l'*ordre des anges signifie une multitude d'esprits célestes, unis par la similitude de quelque*

don gratuit, comme ils se ressemblent dans la participation des dons naturels. Il suit de là que la distinction des ordres, parmi les anges, repose, non seulement sur les dons gratuits, mais encore sur les dons naturels ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'ordre du gouvernement, qui est l'ordre de la multitude placée sous l'autorité du prince, se prend en raison de la fin » ou du but qu'il s'agit de réaliser. « Or, la fin des anges peut se prendre d'une double manière. — D'abord, en raison de ce qui convient à leur nature; et cette fin consiste à connaître et à aimer Dieu d'une connaissance et d'un amour naturels. Eu égard à cette fin, les ordres angéliques se distinguent en raison des dons de nature. — L'autre mode dont on peut prendre la fin de la multitude angélique porte sur quelque chose qui dépasse leur faculté naturelle : c'est la vision de la Divine essence et la fruition immuable de sa bonté. Les anges ne peuvent atteindre cette fin que par la grâce. Il s'ensuit que, par rapport à cette fin, les ordres angéliques se distinguent, d'une façon complétive, par les dons gratuits, et d'une façon dispositive, par les dons naturels. Dans les anges, en effet, les dons de la grâce sont proportionnés à la capacité de la nature; ce qui n'existe pas pour les hommes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 6). Et de là vient que pour les hommes les ordres ne se distinguent qu'en raison des dons de la grâce; nullement en raison des dons naturels ».

« Du même coup, observe saint Thomas, les objections se trouvent résolues ». Il y a, en effet, même dans l'ordre naturel, une gradation spécifique, parmi les anges, qui fait que les uns approchent de Dieu d'une manière plus excellente, d'où peuvent se tirer, même dans cet ordre, les noms spéciaux de séraphins, et autres. Les hommes, au contraire, ne forment tous qu'une même espèce; et, par suite, leurs pouvoirs sont foncièrement identiques : toute la diversité viendra des dons surajoutés.

Nous savons sur quoi se fonde, parmi les anges, la distinction des hiérarchies et des ordres. Nous devons maintenant examiner dans le détail la distinction propre à chaque ordre et le nom qu

la désigne. Nous examinerons d'abord les noms qui désignent les divers ordres angéliques; puis, la place de chacun de ces ordres. — D'abord, les noms des divers ordres. C'est l'objet de l'article suivant.

ARTICLE V.

Si les ordres des anges sont convenablement dénommés?

Il s'agit ici des dénominations reçues dans l'Église pour désigner les neuf chœurs des anges. Ces dénominations, nous le verrons à l'argument *sed contra*, sont toutes tirées de l'Écriture. Ce sont les *Anges*, les *Archanges*, les *Principautés*, les *Puissances*, les *Vertus*, les *Dominations*, les *Trônes*. les *Chérubins*, les *Séraphins*.

Six objections veulent prouver que « les ordres des anges ne sont pas convenablement dénommés ». — La première arguë de ce que « tous les esprits célestes sont appelés *anges* et *vertus*, comme on le voit par saint Denys, chap. v de la *Hiérarchie céleste*. Or, il ne convient pas d'approprier à quelques-uns les noms qui sont communs à tous. Donc, ce n'est pas à propos qu'un ordre est appelé du nom d'*Anges;* et l'autre, du nom de *Vertus* ». — La seconde objection fait observer que d'être Celui qui domine est le propre de Dieu, selon cette parole du psaume XCIX (v. 3): *Sachez que Celui qui domine est Dieu Lui-même*. Il n'était donc pas à propos qu'un ordre des esprits célestes fût appelé *Dominations* ». — La troisième objection remarque que le nom de *Domination* paraît se rattacher au fait de gouverner. Il en est de même des termes *Principautés* et *Puissances*. On ne voit donc pas pourquoi ces trois noms sont appliqués à trois ordres » distincts. — La quatrième objection dit que « les *Archanges* sont appelés tels comme étant les *Princes des anges*. Il ne fallait donc pas que ce nom fût appliqué à un autre ordre qu'à celui des Principautés. ». — La cinquième objection observe que « le nom de *Séraphins* se tire de l'*ardeur* qui se rattache à la charité; comme le nom de *Chérubins* se tire de la science. D'autre part, la charité et la science sont des dons communs à

tous les anges. Il ne fallait donc pas que ces deux noms fussent appliqués spécialement à deux ordres en particulier. ». — La sixième objection dit que « les trônes sont des sièges. Or, par cela même Dieu est dit siéger dans la créature raisonnable, que celle-ci le connaît et l'aime. Il ne fallait donc pas que les *Trônes* désignent un ordre distinct des Séraphins et des Chérubins. — Et l'on voit par là que les ordres des anges ne sont pas nommés comme il convient ». — Il eût été difficile de mieux présenter les objections qu'on peut faire contre les dénominations traditionnelles des neuf chœurs angéliques.

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « l'autorité de l'Écriture Sainte, qui les désigne par ces sortes de noms. Le nom de *Séraphins* se trouve dans Isaïe, chap. VI (v. 2); celui de *Chérubins*, dans Ézéchiel, chap. I, IX, X; celui de *Trônes*, dans l'Épître aux Colossiens, chap. I (v. 16); ceux de *Dominations*, de *Vertus*, de *Puissances* et de *Principautés*, dans l'Épître aux Éphésiens, chap. I (v. 21); celui d'*Archanges*, dans l'Épître canonique de saint Jude (v. 9), et le nom d'*Anges*, en maint endroit de l'Écriture ». — On s'est demandé s'il était bien légitime d'attribuer à ces diverses appellations scripturaires un sens aussi rigoureusement précis que le suppose la désignation, par chacune d'elles, d'un chœur angélique distinct. Et l'on continue parfois de faire observer que ces appellations pourraient bien être, en soi, dans le langage de l'Écriture, des appellations génériques et plus ou moins synonymes. Déjà, les objections que nous venons de voir ici avaient fait la même remarque. Saint Thomas y répondra, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais auparavant le saint Docteur va nous donner, au corps de l'article, une règle de la plus grande importance, pour apprécier, comme il convient, cette diversité d'appellations.

« Dans la dénomination des ordres angéliques, dit-il, il faut considérer que *les noms propres de chacun de ces ordres est la désignation de leurs propriétés*, comme le déclare saint Denys, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*. Or, pour voir quelle est la propriété de chaque ordre, il faut prendre garde que, dans les choses ordonnées, telle ou telle qualité peut se trouver d'une triple manière : d'une façon propre; par mode d'excès; par parti-

cipation. D'une façon propre, une qualité se trouvera dans une chose, quand elle est adéquate et proportionnée à la nature de cette chose. Elle s'y trouvera par mode d'excès, quand la chose à laquelle on l'attribue la dépasse, mais que cependant elle a suréminemment tout ce que cette qualité implique; c'est ce que nous avons dit plus haut (q. 13) au sujet de tous les termes » qui désignent une perfection pure et simple et « que nous attribuons à Dieu. Enfin, une qualité se trouve dans une chose par participation, quand cette chose ne l'a pas dans toute sa plénitude, mais seulement d'une façon partielle ou imparfaite; c'est ainsi que les hommes justes sont appelés *dieux* par participation ».

« Si donc, poursuit saint Thomas, une chose doit être dénommée d'un nom qui désigne sa propriété, ce nom ne doit être tiré ni de ce qu'elle participe à un titre imparfait, ni de ce qu'elle a par mode d'excès ou de suréminence; il le faut prendre de ce qui est adéquat à la nature de cette chose. Si quelqu'un, par exemple, veut désigner l'homme d'un nom qui le désigne en propre, il l'appellera une substance ou un être *raisonnable*. Il ne le dira pas une substance *intellectuelle;* car ceci est le nom propre de l'ange. L'intelligence pure et simple, en effet, convient à l'ange par mode de propriété; elle ne convient, au contraire, à l'homme que par participation » : si l'homme peut faire acte d'intelligence, il ne lui est pas essentiel d'avoir cet acte, comme l'ange, par mode d'intuition directe; il ne procède au contraire que par voie d'abstraction, et en composant ou divisant ou même en raisonnant. « De même, on ne dira pas de l'homme qu'il est une substance *sensible*, terme qui convient en propre à l'animal sans raison, parce que le sens est en deça de ce qui convient en propre à l'homme, et l'homme le possède d'une façon suréminente par rapport aux autres animaux ». — Ainsi donc, toutes les fois qu'on veut dénommer une chose d'une dénomination qui la désigne en propre, il faut tirer son nom de la qualité qui est adéquate à sa nature.

« Or, il faut considérer, dans les ordres angéliques, que toutes les perfections spirituelles sont communes à tous les anges, et que chacune de ces perfections existe plus excellemment dans

les anges supérieurs que dans les anges inférieurs. Il y a aussi que parmi les perfections elles-mêmes se trouvent certains degrés. Et, par suite, la perfection supérieure sera attribuée à l'ordre supérieur comme étant sa propriété, tandis qu'on ne l'attribuera à l'ordre inférieur que par participation. Inversement, la perfection inférieure sera attribuée à l'ordre inférieur par mode de propriété; et à l'ordre supérieur, par mode de suréminence. D'où il suit que l'ordre supérieur tirera toujours son nom de la perfection supérieure. — C'est eu égard à cette gradation des perfections spirituelles que saint Denys explique et justifie les noms des divers ordres. — Saint Grégoire, lui, semble plutôt, dans l'explication de ces noms, prendre garde aux ministères extérieurs. Il dit, en effet (dans l'homélie XXXIV sur l'Évangile) qu'*on appelle Anges, ceux qui annoncent les choses moins importantes; Archanges, ceux qui annoncent les grandes choses; Vertus, ceux par qui les miracles sont faits; Puissances, ceux qui repoussent les puissances ennemies; Principautés, ceux qui président à la direction des esprits bons* ». — Les deux explications se complètent l'une l'autre et toutes deux sont vraies; seulement, celle de saint Denys est plus essentielle, tandis que celle de saint Grégoire est plus accidentelle ou plus extérieure.

Il ne nous reste plus qu'à appliquer à chacune des dénominations dont il s'agit le principe qui vient d'être exposé de façon si lumineuse au corps de l'article. C'est ce que saint Thomas va faire dans la réponse aux objections.

L'*ad primum* fait observer que « le mot *ange* signifie *messager*. Par cela donc que tous les esprits célestes ont pour mission de manifester les choses divines, ils portent tous le nom d'anges. Seulement, les anges supérieurs ont pour eux une certaine excellence dans cette manifestation des choses divines; et cette excellence fournira les noms dont on désignera les ordres supérieurs. Le dernier ordre des anges, au contraire, ne dit aucune excellence dans cette manifestation; et voilà pourquoi il tire son nom de la raison commune de manifestation » ou de message. « D'où il suit que le nom commun » qui se rattache à la manifestation des choses divines, communes en effet à tous les ordres angéliques, « demeure comme le nom propre de l'ordre

inférieur, ainsi que le note saint Denys, au chap. v de la *Hiérarchie céleste*. — On peut dire aussi que le dernier ordre est appelé spécialement l'ordre des *anges*, parce qu'il a pour office de nous annoncer, d'une façon immédiate, les choses divines » ; et cette raison se réfère à l'explication de saint Grégoire. — Pour ce qui est du nom des *Vertus*, saint Thomas nous avertit que « la *vertu* peut se prendre dans un double sens. D'abord, d'une façon commune, selon qu'elle se trouve au milieu entre l'essence et l'opération. En ce sens, tous les esprits célestes portent le nom de vertus célestes, comme on les appelle aussi des essences célestes. — D'une autre manière, on entend par *vertu* une certaine prééminence de force; et, en ce sens, le nom de *vertus* est le nom propre d'un ordre angélique. Aussi bien, saint Denys déclare, au chapitre VIII de la *Hiérarchie céleste*, que *le nom de vertus désigne une certaine force virile et que rien n'abat :* d'abord, pour accomplir toutes les opérations divines qui sont les leurs; et ensuite, pour recevoir les manifestations divines ». Voici le texte complet de saint Denys : *Par le nom des saintes Vertus, j'estime qu'est désignée une certaine virilité forte et que rien n'abat, en vue de toutes les opérations divines qui sont les leurs, se prémunissant énergiquement contre toute diminution en elles des divines illuminations reçues, tendant fortement à l'imitation divine, ne manquant jamais. par une sorte d'énervation propre, au mouvement divin qui se communique à elles, mais constamment fixées sur la Vertu supersubstantielle et qui fait tout, et tâchant de reproduire en elles, selon qu'il est possible, son image en une vertu qui lui ressemble, se portant énergiquement vers Elle comme vers la Vertu archétype et se répandant sur les substances inférieures en une action toute forte et toute divine.* Et résumant tout cet effort du grand contemplatif dont la langue est impuissante à redire les sublimes concepts qui font le tourment de son génie, saint Thomas conclut : « Par où l'on voit que le nom de *Vertus* », appliqué à désigner spécialement un ordre angélique, « signifie que les anges de cet ordre se portent hardiment et sans aucune crainte aux choses divines qui relèvent d'eux; qualité qui se rattache à la force d'âme ».

L'*ad secundum* répond par un double texte de saint Denys.

« Selon que le dit saint Denys, au chap. XII des *Noms Divins* (de S. Th., leçon unique), *la domination est attribuée à Dieu, à un titre tout spécial, et par mode d'excellence; mais par participation, les divins Oracles appellent Seigneurs* (en latin, Dominos) *des esprits supérieurs qui communiquent aux inférieurs les dons de Dieu.* D'où saint Denys déclare, au chap. VIII de la *Hiérarchie céleste*, que le nom de *Dominations* désigne d'abord *une certaine liberté, dégagée de toute condition servile, de toute sujétion basse*, comme est la sujétion de la plèbe, *et de toute oppression tyrannique*, telle que la subissent parfois même les grands. En second lieu, il désigne *un certain commandement rigide et inflexible, qui est au-dessus de toute servitude abjecte, et éloigne de tout arbitraire despotique.* En troisième lieu, il signifie *le désir et la participation de la vraie domination* » ou maîtrise « *qui est en Dieu* », ou, comme parle encore saint Denys, *l'insatiable avidité de reproduire en soi et dans ceux qui lui sont soumis la similitude de la divine Maîtrise ou Seigneurie.* Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « le nom de chaque ordre désigne aussi une certaine participation de ce qui est en Dieu », et même une certaine participation de sa seigneurie ou maîtrise, puisque tout nom désignant un ordre angélique, désigne un certain rapport de supérieur à inférieur. « C'est ainsi que le nom de *Vertus* désigne la participation de la Vertu divine », ainsi qu'il a été dit; « et, pareillement, pour tous les autres ». Mais il n'en demeure pas moins que chacune de ces appellations, selon qu'elle se prend avec le caractère spécial dont nous avons parlé au corps de l'article, est le nom propre d'un ordre déterminé.

L'*ad tertium* montre la différence qui existe, en ce qui est du sens à leur donner, entre les termes de *Dominations*, de *Puissances* et de *Principautés*. « Les termes de *Domination*, de *Puissance* et de *Principauté*, déclare saint Thomas, se réfèrent diversement à l'acte de gouverner. — Le propre du maître, en effet, ou du seigneur, est seulement de commander ce qui est à faire. Aussi bien, saint Grégoire dit (à l'endroit précité) que *certaines troupes angéliques, par cela que d'autres doivent leur obéir, sont appelées du nom de Dominations.* — Le nom, au

contraire, de *Puissance* désigne une certaine disposition ordonnée, selon ce mot de l'Apôtre *aux Romains*, chap. XIII (v. 2) : *Celui qui résiste au pouvoir, résiste à l'ordination divine.* Et voilà pourquoi saint Denys (au ch. VIII de la *Hiérarchie céleste*) dit que le nom de *Puissances* désigne une certaine ordonnance dans la réception des dons divins et relativement aux actions divines que les anges supérieurs doivent exercer sur les anges inférieurs, les promouvant vers Dieu. Par conséquent, il appartient à l'ordre des *Puissances* de disposer avec ordre ou de régler les actions de ceux qui leur sont soumis. — Quant au fait d'être chef ou prince, c'est, comme le dit saint Grégoire, occuper le premier rang parmi les autres ; et c'est, en quelque manière, être le premier pour l'exécution de ce qui est commandé. Aussi bien, saint Denys, au chap. IX de la *Hiérarchie céleste*, dit que le nom de *Principautés* signifie *ceux qui conduisent dans un ordre sacré.* Ceux qui, en effet, conduisent les autres, comme étant les premiers parmi eux, sont, à proprement parler, appelés princes » ou chefs, « selon cette parole du psaume LXVII (v. 26) : *Les princes précédaient, joints aux musiciens*[1] ».

L'*ad quartum* explique que « les *Archanges*, d'après saint Denys (ch. IX de la *Hiérarchie céleste*) occupent le milieu entre les *Principautés* et les *Anges*. Or, le milieu comparé à l'un des extrêmes, paraît être l'autre, en tant qu'il participe la nature des deux : c'est ainsi que le tiède, comparé au chaud, est froid ; et comparé au froid, il est chaud. Pareillement, les Archanges sont appelés princes » ou chefs « des Anges, parce que, comparés aux anges, ils ont la raison de » chefs ou « de Princes ; et comparés aux Principautés, ils ont raison d'anges. — D'après saint Grégoire, les Archanges sont appelés tels, parce qu'ils sont chefs par rapport au seul ordre des anges, ayant pour mission d'annoncer les grandes choses. Les Principautés, au contraire, sont chefs ou princes par rapport à toutes les vertus célestes qui exécutent les ordres divins ».

L'*ad quintum* dit que « le nom de *Séraphins* ne se tire pas

1. Dans le texte hébreu, il s'agit des « chanteurs, joints aux musiciens » ; mais ces chanteurs peuvent s'entendre au sens de ceux qui conduisaient le chant : nous dirions, en ce sens : les chefs du chœur.

seulement de la charité, mais d'une certaine excellence de la charité, marquée par le mot *ardeur* ou *embrasement*. Et c'est pourquoi saint Denys, au chap. VII de la *Hiérarchie céleste*, explique le nom de *Séraphins* selon les propriétés du feu, où la chaleur se trouve à un degré exceptionnel. Dans le feu, en effet, nous pouvons remarquer trois choses. — D'abord, le mouvement qui le porte en haut et qui est continu : ce qui signifie que les Séraphins se portent vers Dieu sans dévier jamais. — En second lieu, nous remarquons, dans le feu, sa vertu active, qui est la qualité de chaleur. Et cette vertu ne se trouve pas dans le feu, à un titre quelconque, mais avec une pénétration toute particulière ; car le feu est très pénétrant dans son action et il va jusqu'aux dernières fibres de l'objet qu'il attaque. Cette vertu se trouve aussi dans le feu avec une intensité toute spéciale. Par là se trouve désignée l'action de ces anges, action qu'ils exercent avec une extrême puissance sur tous ceux qu'elle atteint, les excitant à une ardeur semblable et les purifiant totalement par le feu du saint amour. — En troisième lieu, nous remarquons, dans le feu, son éclat. Et cela signifie que ces sortes d'anges ont en eux-mêmes, une lumière qui ne s'éteint pas ; cela signifie encore qu'ils illuminent les autres d'une manière parfaite. — Pareillement, le nom de *Chérubins* se tire d'une certaine excellence de science ; et c'est pourquoi on le traduit par ces mots : *plénitude de science*. C'est ce que saint Denys explique, par rapport à quatre chefs distincts : premièrement, par rapport à la vision parfaite de Dieu ; secondement, eu égard à la réception pleine de la lumière divine ; troisièmement, parce qu'en Dieu ils contemplent la beauté de l'ordre des choses dérivant de Dieu en elles ; quatrièmement, parce qu'étant eux-mêmes remplis de cette lumière, ils la répandent sur les autres avec abondance ».

L'*ad sextum* explique que « l'ordre des *Trônes* l'emporte en excellence sur les ordres inférieurs, parce qu'ils peuvent connaître immédiatement en Dieu les raisons des œuvres divines ». Ce caractère est le caractère distinctif de tous les ordres appartenant à la première hiérarchie. Il conviendra donc, aussi, aux Chérubins et aux Séraphins. « Mais les Chérubins ont, en plus, l'excellence de la science ; et les séraphins, l'excellence de l'amour. Et

bien que dans ces deux sortes d'excellence, la troisième se trouve comprise cependant, elles-mêmes ne sont point comprises dans l'excellence qui convient aux Trônes. C'est en cela que l'ordre des Trônes se distingue de l'ordre des Chérubins et de l'ordre des Séraphins. Car », nous l'avons dit, « il y a ce point commun à tous les ordres angéliques, que l'excellence de l'ordre inférieur est contenue dans celle de l'ordre supérieur, mais non inversement ». Saint Thomas ajoute, venant à l'explication même du nom des *Trônes*, que « saint Denys explique ce nom par ses rapports aux sièges matériels. — On trouve, en effet, en ces sortes de sièges, quatre choses : premièrement, le site ; car ils sont élevés au-dessus de terre. Et, pareillement, les anges qui sont appelés Trônes sont élevés jusqu'à voir en Dieu immédiatement les raisons des choses. — Secondement, on trouve, dans les sièges matériels, la stabilité ; car, en eux, on s'assied d'une façon stable. Pour les Trônes, c'est l'inverse ; car eux-mêmes sont affermis par Dieu. — Troisièmement, le siège reçoit celui qui s'y assied ; et il peut être porté sur ce siège. Pareillement, ces anges reçoivent Dieu en eux et le portent en quelque sorte aux inférieurs. — Enfin, il y a la forme du siège ; car il est ouvert sur le devant pour recevoir celui qui doit y prendre place. De même, ces anges sont, par leur empressement, ouverts à recevoir Dieu et à le servir ».

Les noms des neuf chœurs angéliques sont tous des noms tirés de l'Écriture-Sainte. Chacun de ces noms, pris étymologiquement et selon le caractère générique de la perfection qu'il désigne, peut convenir à tous les ordres et à tous les esprits compris dans ces ordres. Toutefois, si on prend ces termes selon qu'ils désignent plus excellemment telle ou telle perfection, ou qu'ils désignent cette perfection comme la perfection suprême de tel groupe, ils deviennent des noms propres de groupes déterminés. C'est ainsi que le terme de *Séraphins* désigne l'ordre des esprits angéliques dont le propre est d'exceller dans la ferveur de l'amour ; le terme de *Chérubins*, ceux dont le propre est d'exceller dans la plénitude de la science ; le terme de *Trônes*, ceux dont la perfection suprême est d'approcher Dieu immédiatemen

et de contempler en Lui les raisons des choses; — le terme de *Dominations* désigne ceux qui participent plus excellemment à la souveraine maîtrise de Dieu, commandant à tout ce qui est créé; le terme de *Vertus*, ceux en qui excelle la force; le terme de *Puissances*, ceux en qui excelle la participation au pouvoir de Dieu; — le terme de *Principautés*, ceux en qui se trouve, à un titre spécial, la raison de chefs dans l'action; le terme d'*Archanges*, ceux qui remplissent un office plus particulièrement saillant dans les offices attribués aux anges; et le nom d'*Anges* demeure celui du dernier groupe, appelé ainsi d'un nom qui peut convenir à tous, mais qui leur convient spécialement à eux, en tant qu'ils n'ont aucune des prérogatives par lesquelles les autres ordres se distinguent.

Après avoir justifié les appellations scripturaires et traditionnelles des neuf chœurs des anges, nous devons étudier maintenant l'ordonnance même de ces neufs chœurs, ou la place que chacun occupe dans le gouvernement du monde. Cette étude va faire l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si les places de ces ordres sont convenablement assignées?

La position de cet article est motivée, comme nous l'allons voir, par la doctrine de saint Denys, et, plus spécialement, par la divergence qui existe, sur ce point, entre saint Denys et saint Grégoire. — Quatre objections veulent prouver que « les places des ordres ne sont pas convenablement assignées ». — La première observe que « l'ordre des prélats paraît être l'ordre suprême. Or, les Dominations, les Principautés et les Puissances impliquent une certaine prélature, comme leurs noms l'indiquent. Il faudrait donc que ces ordres fussent les plus élevés de tous »; et ils ne le sont pas, puisqu'ils appartiennent aux hiérarchies inférieures. — La seconde objection arguë de ce que « plus un ordre est rapproché de Dieu, plus il est élevé. Or, l'ordre des

Trônes paraît être le plus rapproché de Dieu ; rien, en effet, n'est plus rapproché de celui qui s'assied, que le siège où il s'assied. Donc, l'ordre des Trônes est le plus élevé ». Et, par suite, c'est à tort qu'il est placé le dernier de la première hiérarchie. — La troisième objection dit que « la science est antérieure à l'amour ; et l'intelligence paraît supérieure à la volonté. Il semble donc que l'ordre des Chérubins est plus élevé que l'ordre des Séraphins », contrairement à la disposition assignée par tous. — La quatrième objection signale la divergence qui existe entre saint Grégoire et saint Denys. « Saint Grégoire met les Principautés au-dessus des Puissances. Elles ne se placent donc point immédiatement au-dessus des Archanges, comme le dit saint Denys ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Denys », qui « place, dans la première hiérarchie : d'abord, les Séraphins, puis les Chérubins, enfin les Trônes ; — dans la seconde hiérarchie : en premier lieu, les Dominations ; en second lieu, les Vertus ; en troisième lieu, les Puissances ; — dans la troisième hiérarchie : premièrement, les Principautés ; secondement, les Archanges ; troisièmement les Anges ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « la disposition des ordres angéliques est la même chez saint Grégoire et chez saint Denys, par rapport à tous les ordres, sauf pour les Principautés et pour les Vertus, qu'ils mettent à des places différentes. Saint Denys, en effet, place les Vertus sous les Dominations et au-dessus des Puissances ; et les Principautés, sous les Puissances et au-dessus des Archanges. Saint Grégoire, au contraire, met les Principautés au milieu, entre les Dominations et les Puissances, tandis qu'il met les Vertus entre les Puissances et les Archanges. Les deux dispositions ont leur point d'appui sur l'autorité de l'Apôtre. Parlant, en effet, des ordres intermédiaires, il les énumère, en remontant dans l'Épître *aux Éphésiens*, chap. I (v. 20, 21), disant que Dieu a placé le Christ *à sa droite, dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, de toute Puissance, de toute Vertu, de toute Domination ;* et, dans ce texte, il met les Vertus entre les Puissances et les Dominations, selon l'ordre assigné par saint Denys. Dans l'Épî-

tre *aux Colossiens*, au contraire, chap. I (v. 16), il énumère les mêmes ordres en descendant, et dit : *Soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, toutes choses ont été créées par Lui et en Lui,* où il place les Principautés au milieu, entre les Dominations et les Puissances, comme le fait saint Grégoire ».

Saint Thomas expose ensuite les raisons qui peuvent justifier l'une et l'autre de ces deux dispositions.

« Voyons d'abord, dit-il, la raison de l'ordre assigné par saint Denys. — Pour cela, il faut considérer que, selon la doctrine exposée plus haut (art. I), la première hiérarchie reçoit les raisons des choses en Dieu Lui-même; la seconde, dans les causes universelles; et la troisième, selon que ces raisons se trouvent déterminées à des effets spéciaux. Et parce que Dieu est la fin, non pas seulement des ministères angéliques, mais encore de toute créature, il s'ensuit qu'à la première hiérarchie appartient la considération de la fin; à la seconde, la disposition universelle de tout ce qui se fait; à la troisième, l'application de cette disposition aux choses qui doivent être réalisées en effet, c'est-à-dire l'exécution de l'œuvre » ordonnée en vue de la fin suprême qui est Dieu : « ces trois choses-là, en effet », c'est-à-dire la fin, l'ordonnance à la fin, et l'exécution de cet ordre, « se retrouvent manifestement en toute œuvre qui s'exécute ». On remarquera cette précision nouvelle dans la raison qui distingue les trois hiérarchies : elle apporte un surcroît de lumière à la doctrine déjà exposée dans l'article premier. La part d'action qui revient aux esprits angéliques, sous l'action suprême et souveraine de Dieu, dans cet aspect du gouvernement du monde, créé et conservé par Lui, qui consiste à conduire ou à mouvoir toutes les créatures à leur fin, se subdivise en trois grands modes divers. L'action des uns porte directement sur la fin à manifester et à rendre divinement efficace pour que toutes les créatures s'orientent et marchent vers elle. L'action des autres consiste à régler cette marche des créatures vers leur fin. L'action des troisièmes, à mettre en marche les créatures et à faire qu'elles atteignent cette fin.

« Aussi bien », poursuit saint Thomas, expliquant la disposition assignée par saint Denys, « saint Denys, découvrant, dans

les noms des divers ordres, leurs propriétés, a mis dans la première hiérarchie les ordres dont les noms disent un rapport à Dieu Lui-même ; c'est-à-dire : les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. Il a mis, au contraire, dans la seconde hiérarchie, les ordres dont les noms désignent une certaine action générale dans le gouvernement ou la disposition des créatures; savoir : les Dominations, les Vertus et les Puissances. Enfin, dans la troisième hiérarchie, il a mis les ordres dont les noms se réfèrent à l'exécution du gouvernement divin; et ce sont les Principautés, les Archanges et les Anges ». Telle est la raison de la distribution de tels ou tels ordres dans telle ou telle hiérarchie.

Pour ce qui est de la distribution des ordres en chaque hiérarchie, s'il s'agit, d'abord, de la première hiérarchie, il faut savoir qu'« en regard de la fin, trois choses peuvent être considérées. Premièrement, en effet, quelqu'un porte son attention sur la fin ; secondement, il prend, de cette fin, une connaissance parfaite ; troisièmement, il arrête son intention sur cette fin ; et de ces trois actes, le second s'ajoute au premier, et le troisième aux deux autres. Et parce que », observe saint Thomas, « Dieu est la fin des créatures, comme le chef est la fin de l'armée, ainsi qu'il est dit au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12 ; Did., liv. XI, ch. x, n. 1) [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 103, art. 3], nous pourrons trouver, dans les choses humaines, une certaine similitude de l'ordre que les anges disent à Dieu sous ce premier regard de la raison de fin. Parmi les hommes, en effet, il en est qui atteignent ce degré de dignité, que par eux-mêmes, d'une manière familière, ils peuvent approcher la personne du roi ou du chef; d'autres ont en plus de connaître aussi ses secrets; d'autres enfin ont encore d'être toujours fixés auprès de lui, comme attachés à sa personne. D'après cette similitude, nous pouvons concevoir la disposition des ordres de la première hiérarchie. Les Trônes, en effet, sont élevés jusqu'à recevoir familièrement Dieu en eux-mêmes, selon qu'ils peuvent connaître en Lui d'une façon immédiate les raisons des choses ; ce qui est le propre de la première hiérarchie tout entière. Les Chérubins connaissent d'une façon suréminente les divins secrets. Quant aux Séraphins, ils excellent en ce qu'il y a de plus

parfait, savoir : le fait de n'être qu'un avec Dieu. On voit, par là, que l'ordre des Trônes tire son nom » et se spécifie « de ce qui est commun à toute la hiérarchie; comme l'ordre des anges se spécifie et tire son nom de ce qui est commun à tous les esprits célestes », ainsi qu'il a été dit à l'article précédent.

« La raison de gouvernement », qui est le trait distinctif de la seconde hiérarchie, « comprend trois choses. D'abord, la détermination de ce qui doit être fait ; et ceci est le propre des Dominations. Secondement, la collation de ce qui est nécessaire pour l'accomplir ; et ceci revient aux Vertus. Troisièmement, la mise en ordre, pour l'exécution, de ce qui a été commandé ou défini, afin que ceux qui doivent l'exécuter, l'exécutent ; et ceci est l'office des Puissances ».

« L'exécution elle-même des ministères angéliques », d'où s'organise la troisième hiérarchie, « consiste dans le fait d'annoncer les choses divines. Or, quand il s'agit d'exécuter un acte quelconque, il en est qui commencent l'acte et qui entraînent les autres, comme, dans le chant, les maîtres du chœur, et, dans la guerre, ceux qui conduisent et dirigent dans l'action ; cet office appartient aux Principautés. D'autres ont simplement pour office d'exécuter l'action ; et ceci appartient aux Anges. D'autres, enfin, ont un rôle intermédiaire ; et tel est le rôle des Archanges, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. préc., *ad 4um*).

Après avoir indiqué ces raisons de la disposition assignée par saint Denys, saint Thomas fait remarquer combien « cette assignation des ordres angéliques est harmonieuse. Il se trouve, en effet, que toujours le supérieur d'un ordre inférieur a des affinités avec le dernier de l'ordre supérieur ; et c'est ainsi que les derniers des animaux diffèrent peu des plantes. — Or, le premier de tous les Ordres est celui des divines Personnes, qui se termine à l'Esprit-Saint, l'Amour qui procède. Et, précisément, l'ordre suprême de la première hiérarchie dont le nom signifie la flamme, dit une affinité spéciale à l'Esprit qui est Amour. D'autre part, l'ordre dernier de la première hiérarchie est celui des Trônes dont le nom implique une certaine affinité avec les Dominations. Les Trônes, en effet, d'après saint Grégoire, sont *ceux par qui Dieu exerce ses jugements ;* car ils reçoivent les illumi-

nations divines en telle manière qu'ils peuvent d'une façon immédiate illuminer la seconde hiérarchie, à laquelle il appartient de régler les divins ministères. L'ordre des Puissances dit aussi une affinité spéciale à l'ordre des Principautés ; car le propre des Puissances étant d'imposer à ceux qui leur sont soumis l'ordination » fixée dans la seconde hiérarchie, « cette ordination est aussitôt désignée dans le nom des Principautés, qui viennent en premier lieu dans l'exécution des divins ministères, étant préposées au gouvernement des nations et des royaumes, ce qui est premier et principal dans les divins ministères : *le bien de la nation, en effet, est quelque chose de plus divin que le bien d'un seul homme* », suivant le mot si profond d'Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8 ; de S. Th., leç. 2) ; « aussi bien, il est dit dans le livre de *Daniel*, chap. X (v. 13) : *Le Prince du royaume des Perses me résista* ». — On remarquera ce dernier point de doctrine, qui projette une lumière si vive sur les interventions angéliques dans l'administration des peuples.

Il est aisé de voir, à la manière dont il s'est appliqué à justifier la disposition des ordres angéliques telle que l'avait assignée saint Denys, que saint Thomas fait sienne, sans aucune réserve, cette disposition. Toutefois, et parce que saint Grégoire, ainsi qu'il a été dit, semble en assigner une autre, saint Thomas va montrer le bien-fondé de cette autre assignation, se réservant de concilier les deux, en ce qui est de la réalité foncière, dans sa réponse *ad quartum*. — Il dit ici que « la disposition de saint Grégoire a, elle aussi, sa raison d'être. Les Dominations, en effet, déterminent et prescrivent ce qui a trait aux divins ministères. Il s'ensuit que les ordres qui leur sont soumis se disposent selon la disposition de ceux que ces divins ministères doivent atteindre. Or, selon que le dit saint Augustin, au troisième livre de *la Trinité* (ch. IV), *les corps sont régis selon un certain ordre, les inférieurs par les supérieurs, et tous ensemble par la créature spirituelle ; d'autre part, l'esprit mauvais est régi par l'esprit bon.* Il s'ensuit que le premier ordre, après les Dominations, est celui des Principautés, qui commandent même aux esprits bons. Puis, viennent les Puissances qui repoussent les esprits mauvais ; comme, dans les choses humaines, c'est par la

puissance armée du glaive que sont réprimés les malfaiteurs, ainsi qu'il est marqué dans l'Épître *aux Romains*, chap. XIII (v. 3, 4). Après les Puissances, viennent les Vertus dont le pouvoir s'exerce sur la nature corporelle, accomplissant les miracles. Enfin, viennent les Archanges et les Anges, qui annoncent aux hommes, soit les choses plus importantes, qui sont au-dessus de la raison, soit les choses moindres, que la raison peut atteindre ».

L'*ad primum* répond que « dans les anges, ce par où ils sont soumis à Dieu, est plus excellent que ce par où ils sont préposés aux esprits qui sont au-dessous d'eux; et la seconde prérogative découle de la première. Il s'ensuit que les ordres, dont le nom implique une prélature, ne sont pas les plus élevés, mais plutôt ceux dont le nom implique un rapport plus direct avec Dieu ».

L'*ad secundum* observe que « cette proximité par rapport à Dieu, qui se trouve désignée dans le nom des Trônes, convient aussi aux Chérubins et aux Séraphins, mais d'une manière plus excellente, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* rappelle que « conformément à ce qui a été dit plus haut (q. 16, art. 1; q. 27, art. 3; q. 82, art. 3), la connaissance se fait en ce que l'objet connu est dans le sujet qui connaît, tandis que l'amour fait que l'être qui aime s'unit à la chose aimée. Or, les choses supérieures sont en elles-mêmes plus excellemment qu'elles ne sont dans les êtres inférieurs; les choses inférieures, au contraire, sont d'une manière plus excellente dans les choses supérieures qu'elles ne sont en elles-mêmes. Il suit de là que la connaissance de choses inférieures l'emporte sur l'amour de ces choses; et, au contraire, l'amour des choses supérieures, surtout de Dieu, l'emporte sur leur connaissance ». — Cette réponse de saint Thomas, qui porte ici sur la gradation des ordres angéliques, se doit entendre de la connaissance qui n'est pas la vision de l'essence divine elle-même. D'ailleurs, ce n'est pas par rapport à la vision de l'essence divine qu'on distingue les ordres des anges, mais seulement par rapport à la connaissance qui a pour objet les raisons des choses créées en vue du gouvernement ou de l'administration de ces choses créées, comme le note saint Thomas dans le *Résumé de la théologie*, composé pour le P. Réginald, chap. CXXVI.

L'*ad quartum* déclare que « si l'on considère attentivement la distribution des ordres selon qu'elle est donnée par saint Denys et selon qu'elle est donnée par saint Grégoire, on n'y trouvera que peu ou point de différence, en ce qui est du fond des choses. Saint Grégoire, en effet, entend par Principautés les anges qui sont préposés aux esprits bons; et ceci convient aux Vertus, selon que dans le nom même des Vertus est impliquée une certaine force qui donne aux esprits inférieurs la faculté d'exécuter les divins ministères. De même, les Vertus, telles que les entend saint Grégoire, paraissent être ce que sont les Principautés telles que les entend saint Denys. Ce qu'il y a de premier, en effet, dans les divins ministères, c'est le pouvoir d'accomplir des miracles; car, par là, se trouve préparée la voie au message des Archanges et des Anges ». — Ainsi donc, pour saint Thomas, la différence qui existe entre saint Denys et saint Grégoire est plutôt une différence dans les mots ou dans la manière d'entendre les noms angéliques que dans la réalité des choses. Que si on s'en tient à cette réalité des choses, il n'y a qu'une seule et même disposition de part et d'autre. Dante, dans son *Paradis*, paraît admettre une différence plus foncière entre la position de saint Denys et celle de saint Grégoire; mais on sait comment il fait résoudre le cas par Béatrix. Après avoir indiqué elle-même au poète le nom des neuf chœurs des anges, elle ajoute : « Denys se mit à contempler ces ordres avec un tel désir qu'il les nomma et les distingua comme je l'ai fait. Mais ensuite saint Grégoire se sépara de lui; ce qui l'amena, dès qu'il ouvrit les yeux aux choses du ciel, à rire de lui-même [1] ».

Dans la *Somme contre les Gentils*, livre III, chap. LXXX, nous trouvons admirablement résumé tout ce que saint Thomas nous a dit ici des hiérarchies et des ordres angéliques. — Après avoir

1. Dionisio con tanto disío
a contemplar questi ordini si mise
che li nomò et distinse com'io.
Ma Gregorio da lui poi si divise;
onde, si tosto come l'occhio aperse
in questo ciel, di sé medesmo rise.

Par., XXVIII, 130-135.

rappelé que, parmi les êtres de la création, les esprits l'emportent sur les corps, et que, parmi les esprits, il en est dont la nature est tellement supérieure qu'ils n'ont point de corps qui leur soit naturellement uni, tandis qu'il en est d'autres qui sont unis à un corps, le saint Docteur ajoute :

« Les substances intellectuelles dont la vertu est plus universelle, ont aussi de recevoir, d'une manière plus parfaite, de Dieu, la connaissance de l'ordre que la divine Providence a établi dans son œuvre, en ce sens qu'elles reçoivent de Dieu Lui-même, immédiatement, la connaissance de eet ordre et la raison qui y préside jusqu'en ses particularités les plus minimes » : les espèces intelligibles que ces substances intellectuelles ont reçues de Dieu sont telles que, sous l'action immédiate de la lumière divine, elles manifestent d'une façon très précise et très nette, et jusqu'en ses détails les plus ultimes, l'ordre selon lequel la divine Providence mène toutes les créatures à leur fin. « Cette manifestation de l'ordre providentiel, faite par Dieu, descend jusqu'aux dernières des substances intellectuelles, selon qu'il est dit dans le livre de Job, chap. xxv (v. 3) : *Ses légions ne sont-elles pas innombrables ; et sur qui ne se lève pas sa lumière?* Mais les intelligences inférieures ne la reçoivent pas avec assez de perfection pour pouvoir directement, par elle, connaître jusque dans le détail ce qui touche à l'ordre providentiel qu'elles doivent accomplir elles-mêmes; elles ne le connaissent que dans une certaine généralité : et plus elles sont d'un ordre inférieur, moins elles perçoivent dans le détail, en vertu de la première illumination reçue de Dieu, la connaissance de l'ordre providentiel divin; au point que l'intelligence humaine, qui occupe le dernier degré, selon la connaissance actuelle, n'a la connaissance que de quelques vérités tout à fait universelles », comme, dans l'ordre spéculatif, le principe de contradiction ou d'identité; et, dans l'ordre de la pratique morale, les premiers principes de la syndérèse [Cf. q. 79, art. 12].

« Ainsi donc les substances intellectuelles supérieures reçoivent immédiatement de Dieu la connaissance parfaite de l'ordre providentiel. Les autres substances intellectuelles n'atteignent cette connaissance parfaite que par l'entremise des substances

intellectuelles supérieures, comme il arrive, parmi nous, que la connaissance universelle ou générale du disciple n'est amenée à sa perfection que par la connaissance du maître qui possède jusque dans le détail l'objet de telle science. De là vient que saint Denys, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, dit, des substances intellectuelles suprêmes, qu'il place dans la première hiérarchie, qu'elles ne sont point sanctifiées », c'est-à-dire illuminées « par d'autres, mais que, sous l'action immédiate de la divinité elle-même, *elles atteignent, autant qu'il est possible, jusqu'à la contemplation de l'immatérielle et invisible beauté et à la connaissance parfaite des œuvres divines;* et il ajoute que *c'est par elles que les ordres inférieurs des essences célestes sont instruits.* — Et donc, les intelligences plus élevées reçoivent dans un principe plus haut la perfection de leur connaissance » de l'ordre providentiel; si bien que la première hiérarchie des esprits célestes perçoit cette connaissance parfaite, immédiatement, dans l'action illuminatrice de Dieu Lui-même.

Toutefois, il y a des degrés, même dans cette première hiérarchie. « En toute disposition, en effet, qui provient d'une providence, l'ordre des effets dérive de la forme de l'agent; car l'effet provient de la cause selon la raison d'une certaine similitude » : tout être agit selon qu'il est; et la forme qui est la sienne se doit retrouver par mode d'empreinte dans l'effet qu'il produit. « D'autre part, que l'agent communique à ses effets une certaine similitude de sa forme, c'est en raison d'une certaine fin » : l'agent n'agit que pour atteindre un certain but, soit qu'il connaisse lui-même ce but, comme il arrive pour l'agent conscient, soit que ce but soit connu d'un autre en vertu duquel il agit. « Par conséquent, le premier principe, en tout ordre providentiel, c'est la fin; le second est la forme de l'être qui agit; le troisième est l'ordre même des effets. Lors donc qu'il s'agit de l'ordre de la connaissance intellectuelle, le degré suprême consistera à saisir la raison de l'ordre providentiel dans la fin de cet ordre; le second, dans la forme d'où il procède; le troisième, dans la disposition même de cet ordre selon qu'il émane de l'agent qui le produit; c'est ainsi que, parmi les arts, celui qui s'occupe de la fin est supérieur à celui qui s'occupe de la forme et lui com-

mande, comme l'amiral commande au constructeur de navires; et celui-ci, à son tour, parce qu'il a pour objet la forme du navire, commande à l'entrepreneur qui s'occupe de la mise en œuvre ».

« Il suit de là que parmi les intelligences qui perçoivent immédiatement, en Dieu Lui-même, la connaissance parfaite de l'ordre qui est celui de la Providence divine, il se trouve un certain ordre, selon lequel les intelligences les plus élevées et qui occupent le premier rang, participent la raison de l'ordre providentiel dans la fin dernière elle-même » de cet ordre, « qui est la divine bonté; bien que toutes ces intelligences ne perçoivent pas cet ordre avec la même clarté », mais les unes plus et les autres moins selon leur perfection respective. Ces intelligences ou ces esprits « sont appelés du nom de *Séraphins,* c'est-à-dire, qui brûlent, ou qui consument, parce que c'est par l'image du feu qu'on a coutume de désigner l'intensité de l'amour ou du désir, qui portent sur la fin. Aussi bien, saint Denys, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, dit que leur nom désigne *leur fixité ardente et pénétrante à l'endroit des choses divines, et leur mission de ramener les créatures qui sont au-dessous d'eux, à Dieu comme à leur fin.* — Les seconds esprits de cette hiérarchie connaissent parfaitement la raison de l'ordre providentiel dans la forme même divine » qui est le principe de cet ordre; « et ceux-là sont appelés *Chérubins,* ce qui signifie plénitude de science. La science, en effet, atteint sa perfection dans la connaissance de la forme. Et de là vient que saint Denys donne comme signification à leur nom, qu'*ils contemplent la divine beauté dans la première vertu d'où tout procède.* — Enfin, le troisième groupe considère la disposition des divers jugements » ou des divins conseils « en elle-même », selon qu'elle est déterminée par Dieu; « et ceux-là sont appelés *Trônes;* car par le trône » ou le siège « on désigne le pouvoir judiciaire »; on dit, en effet, d'un juge, qu'il siège pour rendre la justice, « selon cette parole du psaume IX (v. 5) : *tu t'es assis sur ton trône, en juste juge.* C'est ce qui a fait dire à saint Denys que par ce nom *il est marqué qu'ils portent Dieu et qu'ils sont aptes à recevoir familièrement toutes les communications de Dieu* ». — Saint Thomas

se hâte de faire remarquer que « ce qui vient d'être dit ne doit pas s'entendre comme si la bonté de Dieu, son essence, et sa science, étaient choses réellement distinctes, mais parce que nous considérons Dieu, de la sorte, sous différents aspects ». [Cf. q. 13, art. 4].

Tels sont donc les degrés de la première hiérarchie. « Mais il faudra qu'il y ait aussi des degrés, ou un certain ordre, même parmi les esprits inférieurs qui reçoivent des esprits supérieurs la connaissance parfaite de l'ordre divin qu'ils doivent exécuter. Ceux, en effet, qui se trouvent parmi eux plus élevés en vertu intellectuelle, sont aussi doués d'une connaissance plus universelle ; et, par suite, ils atteignent la connaissance de l'ordre providentiel en des principes et dans des causes plus universelles, tandis que ceux qui sont au-dessous d'eux atteignent cette connaissance dans des causes plus particulières : c'est ainsi que, même parmi nous, l'homme qui pourrait considérer l'ordre de tous les effets produits dans la nature dans la vertu des corps célestes » où ces effets se trouvent virtuellement contenus, « aurait une intelligence plus puissante que celui dont la connaissance parfaite de la nature exige qu'il voie dans le détail l'action de tous les corps inférieurs ».

« Ceux-là donc, parmi les esprits célestes, qui peuvent, d'une manière parfaite, dans les causes universelles qui occupent le milieu, entre Dieu, la cause la plus universelle, et les causes particulières, connaître l'ordre de la Providence, sont eux-mêmes au milieu entre ceux qui peuvent, en Dieu Lui-même, connaître la raison parfaite de cet ordre, et ceux qui n'atteignent cette connaissance qu'en considérant le détail des causes particulières. Ceux-là sont placés par saint Denys dans la hiérarchie du milieu, qui, dirigée elle-même par la hiérarchie suprême, dirige, à son tour, la hiérarchie inférieure, ainsi qu'il est dit au septième livre de la *Hiérarchie céleste* ».

« Mais, ici encore, nous trouverons un certain ordre. La disposition, en effet, de la Providence universelle se distribue, d'abord, en plusieurs exécuteurs ; et ceci est l'œuvre des *Dominations;* car c'est aux maîtres qu'il appartient de prescrire ce que les autres exécutent. Aussi bien, saint Denys dit au chapi-

tre VIII de la *Hiérarchie céleste*, que le nom des Dominations désigne une certaine *catégorie de chefs, libres de toute servitude et de toute sujétion.* — En second lieu, l'ordre de la Providence se distribue et se multiplie par ceux qui agissent à l'effet de l'exécuter, en des effets variés ; et ceci est l'œuvre des *Vertus*, dont le nom désigne, comme le dit saint Denys, une *certaine virilité forte, en vue de toutes les opérations divines, et qui ne laisse, par faiblesse ou pusillanimité, aucun mouvement divin, sans y correspondre.* Par où l'on voit que le principe de toute opération se rattache à cet ordre. D'où il semble qu'à cet ordre appartient le mouvement des corps célestes qui sont les causes universelles des effets particuliers réalisés dans la nature ; ce qui a fait parler des vertus des cieux, comme on le voit en saint Luc, chap. XXI (v. 26), où il est dit que *les Vertus des cieux seront ébranlées.* A ces mêmes esprits semble se rattacher aussi l'accomplissement des œuvres divines qui se font en dehors de l'ordre de la nature, et qui constituent, par là même, ce qu'il y a de plus sublime dans les divins ministères ; ce qui a fait dire à saint Grégoire qu'on appelle Vertus ces esprits par lesquels se font ordinairement les miracles » [Nous verrons bientôt, q. 110, art. 4, comment les esprits bons ou mauvais peuvent faire des miracles]. Saint Thomas ajoute que « s'il est quelque autre chose qui ait un caractère d'universalité et de primauté dans l'exécution des divins ministères, il est à propos de la rattacher à ce même ordre des Vertus. — Enfin, l'ordre de la Providence universelle, quand il est déjà en voie d'exécution, demande à être protégé et conservé par l'éloignement de tout ce qui pourrait être une cause de trouble. Cet office appartient à l'ordre des *Puissances*. C'est ce qui a fait dire à saint Denys que le nom des Puissances implique *une certaine ordination bien disposée et sans trouble, portant sur les choses divines ;* et saint Grégoire, pour la même raison, attribue à cet ordre angélique la mission de repousser les puissances adverses ».

Tels sont les degrés ou les ordres de la seconde hiérarchie. Mais il est encore une troisième hiérarchie d'esprits célestes. Ce sont « ceux qui occupent le dernier rang parmi les substances intellectuelles » et qui « reçoivent de Dieu l'ordre de la divine Pro-

vidence comme devant être connu dans les causes particulières. Ces esprits sont immédiatement préposés aux choses humaines; et c'est pourquoi saint Denys leur attribue comme mission d'être en rapport avec les hiérarchies humaines », en prenant dans un sens large le mot hiérarchie; car, au sens propre, il n'y a parmi les hommes, si on les compare aux anges, qu'une seule hiérarchie, ainsi qu'il a été dit à l'article premier de la question présente de la *Somme théologique*. « Par ce mot de *choses humaines*, explique ici saint Thomas, dans la suite du chapitre de la *Somme contre les Gentils* que nous traduisons, il faut entendre toutes les natures inférieures », par opposition aux corps célestes des anciens, « et toutes les causes particulières qui se réfèrent à l'homme ou qui ont un rôle dans l'économie de sa vie ».

« Parmi les anges de cette troisième hiérarchie », comme parmi ceux des deux premières, « il y a aussi un certain ordre. — Dans les choses humaines, en effet, il existe un certain bien commun, qui est le bien de la cité ou de la nation; lequel bien paraît être attribué à l'ordre des *Principautés*. C'est ce qui a fait dire à saint Denys que le nom des Principautés désigne *un certain domaine d'ordre sacré;* et voilà pourquoi, au chapitre x du livre de Daniel (v. 20, 21), il est fait mention de Michel, prince des Juifs, et du prince des Perses et des Grecs. D'où il suit que la dispensation des royaumes et le transfert de la domination d'une nation à une autre doit appartenir au ministère de cet ordre. De même semble devoir appartenir à cet ordre l'instruction de ceux qui ont raison de princes parmi les hommes, en tout ce qui concerne l'administration de leur gouvernement. — Il est un autre bien humain qui ne consiste pas en une raison de bien commun, mais ne regarde que tel individu pris en particulier; toutefois, il n'est pas seulement pour l'utilité de l'individu mais pour l'utilité de plusieurs. Tels sont les points qui doivent être crus et observés par chacun et par tous; comme, par exemple, les choses de la foi ou du culte divin, et autres points semblables. Ceci relèvera des *Archanges*, dont saint Grégoire dit qu'ils annoncent les grands messages, comme le fit l'archange Gabriel, annonçant l'Incarnation du Verbe, Fils unique, qui devait être, pour tous, objet de foi. — Enfin, il est un dernier bien humain

qui est le bien propre de chaque individu en particulier. Ce bien est promu par les *Anges*, dont saint Grégoire dit qu'ils annoncent les choses ordinaires; et voilà pourquoi on les appelle gardiens des hommes, selon ce mot du psaume XC (v. 11) : *Il a donné des ordres à ses anges pour qu'ils te gardent en toutes tes voies* ».

Saint Thomas fait remarquer en terminant cet exposé des ordres angéliques, dans la *Somme contre les Gentils*, que « partout où il y a des vertus ou des agents subordonnés, toutes les vertus ou tous les agents inférieurs agissent en vertu de l'agent supérieur. Il s'ensuit que ce que nous avons noté comme appartenant en propre à l'ordre des Séraphins, tous les ordres inférieurs le participent de lui; et il en faut dire autant de tout ce qui touche aux autres ordres ».

Cette dernière remarque de saint Thomas résume d'un mot toute la portée et indique aussi l'application qui peut être faite de l'admirable doctrine que le saint Docteur nous a exposée, à la suite de saint Denys et de saint Grégoire, sur les hiérarchies et les ordres angéliques. N'oublions pas que nous sommes ici dans le traité du gouvernement divin, et, plus spécialement, dans l'étude du concours que les créatures peuvent se prêter les unes aux autres pour l'obtention de leur fin. C'est en vue de cette fin et pour la leur faire obtenir plus suavement, que Dieu prépose, d'une façon merveilleusement ordonnée et graduée, aux créatures inférieures, des créatures supérieures. L'ordonnance des chœurs angéliques n'a pas d'autre raison d'être. Aussi bien est-ce un trait de génie, de la part de saint Thomas, et qui montre jusqu'à quel point il avait le sens de la science parfaite, d'avoir placé dans le traité du gouvernement divin, et non pas dans le traité de la nature des anges, ce qui regarde les hiérarchies célestes. Mais, d'autre part, cette place qu'occupent les hiérarchies célestes dans le gouvernement divin nous dit éloquemment la place qu'elles doivent occuper dans la pensée et dans le culte des hommes. Saint Thomas vient de nous formuler cette règle, que ce qui appartient en propre à un ordre et constitue son trait distinctif, tous les ordres inférieurs et, par suite, toutes les créatures qui en dépendent le participent de lui. Par consé-

quent, tout ce qui a trait à la parfaite orientation des créatures vers Dieu, par mode de fin connue en elle-même et sous sa raison de fin, aura pour première cause, après Dieu, l'ordre des Séraphins; ce qui a trait à la parfaite connaissance de l'ordre providentiel, tel que Dieu l'a conçu en Lui-même, aura pour première cause les Chérubins; ce qui a trait à la mise en œuvre de cette disposition providentielle, passant dans l'ordre de l'exécution, aura pour première cause l'ordre des Trônes. Pareillement, les Dominations seront le principe de tout ce qui touche au commandement; les Vertus, le principe de toute force dans l'exécution des œuvres divines; les Puissances, le principe de toute victoire sur les puissances ennemies. Les Principautés présideront aux destinées des nations et au bien des chefs de peuples; les Archanges, aux circonstances plus particulièrement graves dans la vie des individus; les Anges, aux nécessités ou aux besoins de chaque jour. Ne serait-il pas souverainement à propos que les âmes croyantes s'inspirent de cette doctrine et la traduisent dans la pratique, sous forme de prière ou d'appel à chacun de ces divers ordres angéliques, selon les divers besoins qui correspondent plus spécialement au trait distinctif de chacun de ces ordres [1]?

1. N'était-ce pas en reconnaissance de cette action des anges dans la venue jusqu'à nous des dons de Dieu, que saint Thomas commençait ainsi la belle prière qu'il aimait à réciter fréquemment avant de se mettre au travail : « Créateur ineffable, qui des trésors de votre sagesse avez tiré les neuf chœurs des anges et les avez échelonnés dans le royaume céleste avec un ordre admirable... ». — Nous inspirant de cette pensée du saint Docteur et de son enseignement, nous voudrions que les âmes fidèles prissent la pieuse habitude d'invoquer l'assistance des chœurs angéliques, et nous proposerions, si nous l'osions, à défaut d'une meilleure, la formule suivante :

INVOCATION AUX NEUF CHŒURS DES ANGES.

« Chœurs des Séraphins, embrasez nos âmes de l'amour le plus ardent, que vous puisez dans le sein de Dieu, pour la conduite de sa Providence; — chœur des Chérubins, faites-nous part des lumières que Dieu vous communique si abondamment sur cette même divine conduite; — chœur des Trônes, faites-nous assister avec vous à l'épanouissement parfait des conseils de Dieu.

« Célestes Dominations, commandez-nous ce que Dieu ordonne; — célestes Vertus, communiquez-nous la force de l'accomplir; — célestes Puissances, repoussez de nous les puissances adverses qui dressent devant nous des obstacles ou nous tendent des pièges pour nous empêcher d'être à Dieu.

« Saintes Principautés, entraînez-nous après vous à l'action; — Archanges

On peut voir aussi, par la doctrine que nous a exposée saint Thomas sur l'action des divers chœurs angéliques, combien sont loin de la vérité divine ceux qui, dans le gouvernement des peuples, placent l'autorité ou les aptitudes relatives à ce gouvernement dans les régions inférieures de la société. Ce n'est pas d'en-bas que montent la lumière, la sagesse ou la force; c'est d'en-haut qu'elles descendent; de Dieu, d'abord; et, ensuite, par une gradation infiniment suave, de toutes les créatures qui sont, par nature ou par vocation, le plus près de Dieu, en fait de lumière, de sagesse ou de force. Mais nous n'avons pas à nous étendre ici sur ce sujet. Qu'il nous suffise de l'avoir signalé en passant, à l'occasion des hiérarchies angéliques.

Un dernier point nous reste à examiner, relativement à ces hiérarchies ou à ces ordres angéliques considérés en eux-mêmes, c'est de savoir quelle doit être leur durée; et, par exemple, s'ils demeureront après le jour du jugement.

Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si les ordres demeureront après le jour du jugement?

Trois objections veulent prouver que « les ordres ne demeureront pas après le jour du jugement ». — La première arguë d'un mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chap. xv (v. 24), que le Christ *dépouillera toute Principauté et toute Puissance quand Il remettra le royaume à Dieu et au Père;* ce qui aura lieu lors de la consommation dernière. Il s'ensuit que pour la même raison, tous les autres ordres seront alors détruits ». — La seconde objection rappelle que « l'office des ordres angéliques est de purifier, d'illuminer et de

du Seigneur, soyez toujours nos étoiles; — Saints Anges, restez près de nous et veillez sur nous.

« O divins chœurs des Anges, priez pour nous! »

parfaire. Or, après le jour du jugement, un ange n'aura plus à purifier l'autre, ou à l'illuminer, ou à le parfaire; car ils ne progresseront plus alors dans la science. Donc, c'est inutilement que les ordres demeureraient ». — La troisième objection cite une autre parole de « l'Apôtre », qui « dit, dans son Épître *aux Hébreux*, chap. I (v. 14), au sujet des anges, que *tous sont des esprits de service, envoyés au secours de ceux qui doivent posséder l'héritage du salut;* d'où il ressort que les offices des anges ont pour fin d'amener les hommes au salut. Or, c'est jusqu'au jour du jugement que les élus doivent être amenés au salut. Il s'ensuit qu'après le jour du jugement, les offices et les ordres des anges ne demeureront plus ».

L'argument *sed contra* est un mot du cantique de Débora « dans le livre des *Juges* », chap. V (v. 20), où « il est parlé des *étoiles qui demeurent dans leur ordre et dans leur marche*, parole que l'on entend des anges (glose interlinéaire, de Rupert). Donc les anges demeureront toujours dans leurs ordres ». — Évidemment, il ne s'agit ici, comme c'est l'objet direct de l'argument *sed contra*, que d'opposer quelque chose aux objections, ce quelque chose n'aurait-il qu'une apparence de raison.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans les ordres angéliques on peut considérer deux choses; savoir : la distinction des degrés, et l'exécution des offices. — La distinction des degrés est causée, dans les anges, par la différence de la grâce et de la nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4). Or, l'une et l'autre de ces différences demeurera toujours dans les anges. La différence des natures, en effet, ne pourrait être enlevée parmi eux sans qu'ils fussent eux-mêmes détruits; et quant à la différence de la gloire, elle demeurera toujours en eux, selon la différence des mérites qui ont précédé. — Pour ce qui est de l'exécution des offices, d'une manière, elle demeurera après le jour du jugement, et d'une autre manière elle cessera. Elle cessera, selon que ces offices sont ordonnés à conduire les hommes à leur fin; mais elle demeurera selon qu'il conviendra à l'état de la consécution finale. Et c'est ainsi, observe saint Thomas, que même parmi les choses humaines, autres sont les offices des divers corps militaires dans le combat, et autres leurs offices dans le

triomphe »; mais, loin de cesser d'être lors du triomphe, c'est alors qu'ils recueillent le fruit de leurs exploits.

L'*ad primum* déclare que « les Principautés et les Puissances disparaîtront lors de la consommation finale, en ce qui est de conduire les hommes à leur fin, puisque cette fin sera désormais obtenue, et que, par suite, il ne sera plus nécessaire d'y tendre ». Et saint Thomas observe que « cette explication ressort des paroles mêmes de l'Apôtre disant qu'il en sera ainsi lorsque le Christ *aura livré le royaume à Dieu et au Père*, c'est-à-dire quand Il aura conduit les fidèles à jouir de Dieu Lui-même ». — On pourrait se demander, au sujet de ce texte de saint Paul, s'il ne s'agirait pas plutôt, dans la pensée de l'Apôtre, des puissances ennemies que le Christ a reçu de son Père mission de détruire. Voici, en effet, la suite du texte visé par l'objection : « *Puis, ce sera la fin, quand le Christ remettra le royaume à Dieu et au Père, lorsqu'Il aura détruit toute principauté, toute puissance et toute force; car Il faut qu'Il règne, jusqu'à ce qu'Il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds : le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort* ». Toutefois, même en entendant ce texte des puissances ennemies, il est difficile de n'y pas voir la désignation des ordres angéliques dont nous allons dire bientôt qu'ils ont persisté parmi les anges déchus ; et, dans ce cas, nous dirions de ces ordres angéliques parmi les mauvais anges, d'une façon inverse, ce que saint Thomas nous a dit des ordres angéliques parmi les bons anges : eux aussi demeureront, dans la réprobation, comme les autres demeureront dans la récompense et les joies du triomphe.

L'*ad secundum* fournit une explication du mode dont se continuera éternellement l'influence illuminatrice des anges, qui est fort intéressante et mérite d'être notée avec soin. « Les actions d'un ange sur un autre ange, dit saint Thomas, doivent être considérées selon la ressemblance des actions intellectuelles qui s'exercent parmi nous. Or, il se trouve parmi nous de nombreuses actions intellectuelles qui sont ordonnées entre elles selon l'ordre de la cause et de l'effet; comme, par exemple, lorsque à l'aide de nombreux moyens termes, nous arrivons, de degré en degré, à une seule conclusion. D'autre part, il est

manifeste que la connaissance de la conclusion dépend de tous les moyens termes qui précèdent, non pas seulement quand on acquiert la science pour la première fois, mais encore tout autant que la science dure. Le signe en est que si quelqu'un oublie quelqu'un des moyens termes qui précèdent, il pourra bien avoir une opinion ou une croyance, au sujet de la conclusion; il ne pourra pas avoir la science, ignorant l'ordre des causes » : la science, en effet, est la connaissance des choses par leurs causes propres. On pourrait apporter comme exemple de ces réflexions la conclusion suivante : *l'âme est immortelle.* Cette conclusion se démontre par une série de moyens termes ordonnés entre eux; par exemple : que *ce qui ne périt pas, lorsque le corps périt, est immortel;* que *ce dont l'être ne dépend pas du corps, ne périt pas, lorsque le corps périt;* que *ce qui a une opération propre, où le corps n'a point de part, a un être qui ne dépend pas du corps.* Tous ces moyens termes dépendent les uns des autres; et la conclusion à démontrer dépend d'eux tous, au point que si un seul est perdu de vue, la science ou la démonstration de la conclusion n'existe plus. — Pareillement, dit saint Thomas, parce que les anges inférieurs connaissent les raisons des œuvres divines par la lumière des anges supérieurs, il s'ensuit que leur connaissance dépend de la lumière des anges supérieurs, non pas seulement quand ils l'acquièrent pour la première fois, mais même tout autant que cette connaissance se conserve. Lors même donc qu'après le jugement, les anges inférieurs ne progressent plus dans la connaissance de nouvelles choses, il ne s'ensuit pas pour cela qu'ils cessent d'être illuminés par les anges supérieurs ». — Cajétan dit de cette réponse qu'elle contient un point de doctrine admirable, que nous devrions recevoir avec vénération, même s'il dépassait nos conceptions propres.

L'*ad tertium* applique la même doctrine à l'action des anges sur les hommes, « Bien qu'après le jour du jugement, les hommes n'aient plus à être conduits à leur fin par le ministère des anges, toutefois, ceux qui déjà auront obtenu le salut recevront une certaine illumination due à l'office des anges ».

Les ordres angéliques demeurent éternellement; car ce qui

constitue l'office essentiel de ces ordres, savoir la subordination graduée de la lumière divine descendant jusqu'aux inférieurs par l'entremise des supérieurs, continuera d'exister, alors même qu'il n'y aura plus de lumières nouvelles communiquées. — Après avoir traité des ordres angéliques en eux-mêmes, il ne nous reste plus, pour couronner cette grande question, qu'à nous demander si les hommes peuvent être admis dans les rangs de ces divers ordres. C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VIII.

Si les hommes sont admis parmi les ordres des anges ?

Trois objections veulent prouver que « les hommes ne sont pas admis aux ordres des anges ». — La première rappelle que « la hiérarchie humaine est placée sous la dernière des hiérarchies célestes, comme celle-ci est placée sous la seconde; et la seconde, sous la première. Or, les anges de la dernière hiérarchie ne passeront jamais à la seconde ou à la première. Donc, les hommes non plus ne seront point transférés dans les ordres angéliques ». — La seconde objection fait observer qu'« aux ordres des anges appartiennent certains offices déterminés, comme de garder les hommes, de faire des miracles, de repousser les démons, et autres choses de ce genre, qui ne semblent pas pouvoir convenir aux âmes des saints. Donc les hommes ne sont point admis aux ordres des anges ». — La troisième objection dit que « les démons poussent au mal, comme les bons anges excitent au bien. Or, c'est une erreur de dire que les âmes des hommes méchants deviennent des démons; saint Jean Chrysostome réprouve, en effet, cela, dans ses homélies *sur saint Matthieu* (hom. XXVIII ou XXIX). Donc il ne semble pas que les âmes des saints soient transférées aux ordres des anges ».

L'argument *sed contra* est la parole de « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Matthieu, chap. XXII (v. 30), au sujet des saints, qu'*ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel* ».

C'est surtout pour expliquer cette parole du Christ dans

l'Évangile, et aussi parce que la tradition de l'Église s'est prononcée sur le sens de cette parole, que saint Thomas a introduit le présent article. Il va tout harmoniser, à la lumière de la raison théologique. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4, 7), rappelle-t-il, les ordres des anges se distinguent selon la condition de la nature et selon les dons de la grâce. Si donc nous considérons les ordres des anges seulement quant au degré de la nature, en ce sens les hommes ne peuvent d'aucune manière être admis aux ordres angéliques; car toujours la distinction des natures demeurera. C'est pour n'avoir pris garde qu'à cet aspect de la question, que d'aucuns ont exclu toute possibilité, pour les hommes, d'être élevés à devenir les égaux des anges ». Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 9, art. 8, saint Thomas signale comme tenant de cette opinion « un certain évêque grec, du nom d'Eustratius, qui, en commentant le sixième livre de l'*Éthique* d'Aristote, enseignait que nul être humain ne peut espérer un assez grand progrès de son âme pour atteindre jusqu'à l'opération des intelligences séparées; et, d'après cela, les hommes qui seront admis à la gloire du ciel formeraient un dixième ordre, inférieur aux neuf ordres angéliques. Cette opinion, disait saint Thomas dans les *Sentences*, est contraire à l'enseignement des saints; et elle semble même avoir un goût d'hérésie, puisque la bienheureuse Vierge a été élevée au-dessus des chœurs des anges », ainsi que l'Église le chante en la fête de l'Assomption; « à moins que la parole du commentateur dont il s'agit ne s'entende de l'opération naturelle, en ce sens que par sa nature l'homme ne peut atteindre un tel degré de gloire ». Ici, dans l'article de la *Somme*, saint Thomas déclare que d'exclure ainsi toute possibilité pour les hommes de devenir les égaux des anges, « c'est une chose erronée; car cela répugne à la promesse du Christ, disant en saint Luc, chap. xx (v. 36), que les fils de la résurrection seront les égaux des anges dans le ciel ». Après avoir repoussé ce sentiment comme erroné, saint Thomas donne la raison théologique de la possibilité qu'il vient de revendiquer, pour les hommes, d'être assimilés aux anges dans le ciel. De ce que, en effet, la nature des hommes doit toujours demeurer inférieure à la nature angélique,

il ne s'ensuit pas que les ordres célestes soient inaccessibles à l'homme. « C'est qu'en effet, ce qui se tient du côté de la nature joue le rôle de matière dans la raison de l'ordre; ce qui complète et parfait » et qui, par suite, a raison d'élément formel, « c'est ce qui vient du don de la grâce; et ceci dépend de la libéralité de Dieu, non de l'ordre de la nature. Il suit de là que, par le don de la grâce, les hommes peuvent mériter une si grande gloire qu'ils deviennent les égaux des anges, à quelque ordre que ces derniers appartiennent ».

Dans l'article précité des *Sentences*, saint Thomas déclare expressément, à la seconde objection, que « le mérite de l'homme est plus efficace que celui de l'ange; soit en raison des difficultés, qui nécessitent un plus grand effort; soit en raison de l'augmentation continuelle de la grâce, qui peut être dans l'homme, selon qu'il progresse de vertu en vertu, l'homme demeurant dans l'état de la voie plus longtemps que l'ange n'y est demeuré; soit aussi en tant que nos mérites tirent leur efficacité du mérite du Christ dont la grâce est en quelque sorte infinie ». On remarquera ce dernier mot de saint Thomas. Il confirme l'observation faite plus haut, au sujet du mérite d'Adam [Cf. q. 95, art. 4]. Il est aussi d'une importance extrême pour apprécier les mérites des saints, dans la mesure même où ils ont été davantage sous l'influence du Christ.

Et donc, conclut saint Thomas, ici, dans l'article de la *Somme*, les hommes peuvent être admis aux ordres des anges; car, « pour les hommes, égaler les anges dans la gloire, c'est être admis à leurs ordres ».

« Toutefois », ajoute le saint Docteur, ceci n'est pas entendu par tous de la même manière. « Il en est », en effet, « qui disent qu'aux ordres des anges ne seront pas admis tous ceux qui sont sauvés, mais seulement les vierges ou les parfaits; quant aux autres, ils constitueraient leur ordre propre, comme condivis à toute la société des anges. — Mais ceci est contre saint Augustin, qui dit, au douzième livre de *la Cité de Dieu* (ch. IX), qu'*il n'y aura pas deux sociétés, l'une composée d'hommes, et l'autre composée d'anges, mais une seule, la béatitude de tous consistant dans le fait d'adhérer au même Dieu* ». — Dans l'article

des *Sentences*, saint Thomas disait : « Comme des hommes et des anges doit résulter une seule Église et une seule hiérarchie » générale, « il n'est pas probable que le nombre des ordres constituant la hiérarchie céleste, divisé en trois ternaires, afin que le nombre même des ordres reproduise une trace de la Trinité incréée, se trouve accru par l'adjonction des hommes. — Aussi bien, ajoutait le saint Docteur, au même endroit, l'opinion qui me plaît le plus et qui d'ailleurs est plus en harmonie avec les paroles des saints, est que tous les élus seront pris dans les ordres angéliques, les uns dans les ordres supérieurs, les autres dans les ordres inférieurs, et les autres dans les ordres du milieu, selon la diversité de leurs mérites; mais la bienheureuse Vierge Marie, au-dessus de tous ».

Comment transcrire sans une pieuse émotion ce dernier mot de saint Thomas, où semble avoir passé, d'une manière si sobre et si contenue, mais si pleine et si excellente, tout son amour pour la glorieuse Reine du ciel.

L'*ad primum* fait observer que « la grâce est donnée aux anges selon la proportion des dons naturels; ce qui n'a pas lieu pour les hommes, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4; q. 62, art. 6). Il suit de là que les anges inférieurs ne peuvent être transférés au degré des anges supérieurs, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la grâce. Les hommes, au contraire, peuvent être transférés au degré de l'ordre de la grâce, bien qu'ils ne le puissent pas au degré de l'ordre de la nature ».

L'*ad secundum* dit que « les anges, dans l'ordre de la nature, occupent le milieu entre Dieu et nous. C'est pour cela que selon la loi commune, sont administrées, par eux, non seulement les choses humaines, mais même toutes les choses du monde des corps. Quant aux hommes saints, même après cette vie, ils sont de même nature que nous. Aussi bien, selon la loi commune, ils n'administrent point les choses humaines, ni n'*interviennent dans les choses des vivants*, ainsi que le dit saint Augustin dans son livre *Du soin à avoir des morts* (ch. XIII, XVI). Toutefois, en vertu d'une disposition spéciale, il est quelquefois concédé à certains saints, soit durant leur vie, soit après leur mort, d'exercer ces sortes d'offices », qui sont le propre des anges, « soit en

faisant des miracles, soit en chassant les démons, ou en accomplissant toute autre chose de ce genre, comme saint Augustin le note au même livre ». — On remarquera la sagesse de cette doctrine de saint Thomas, qui, tout en affirmant très haut la loi commune de la divine Providence dans le maintien des offices propres aux anges, laisse place néanmoins aux exceptions qu'il peut plaire à Dieu d'introduire en faveur de tels ou tels saints.

L'*ad tertium* explique qu'« il n'est point erroné de dire que les hommes sont transférés aux peines des démons; mais ce que quelques-uns ont dit, d'une façon erronée, c'est que les démons n'étaient pas autre chose que les âmes des défunts; et c'est cela que saint Jean Chrysostome réprouve ».

Les élus, dans le ciel, ne formeront, avec les anges, qu'une seule et même assemblée, une seule et même société ou Église triomphante dont le Christ sera le chef et la bienheureuse Vierge Marie la Reine. Sur ce point, il ne peut y avoir aucune hésitation parmi les catholiques. Il serait, également, téméraire de dire que les hommes ne peuvent pas être élevés, par la grâce, jusqu'au degré de perfection et de béatitude qui est celui des divers anges. Mais est-il certain, au même titre, que tous les hommes seront admis parmi les ordres angéliques; ou peut-on soutenir que s'il en est parmi les hommes qui seront, en effet, élevés aux divers ordres angéliques, il y en aura aussi, et probablement le plus grand nombre, qui resteront au-dessous de ces ordres, formant en quelque sorte, un ordre distinct, qui serait comme un dixième ordre ajouté aux neuf ordres composés par les anges? Nous avons entendu saint Thomas se prononcer en faveur du premier sentiment. Ce sentiment serait même tout à fait certain, si l'on pouvait établir que le nombre des hommes prédestinés au ciel est fixé sur le nombre des anges déchus, ayant pour but de combler les vides laissés par la chute de ces derniers. Mais, là-dessus, nous n'avons que des conjectures ou des probabilités, ainsi que nous en avertissait saint Thomas lui-même, dans la question de la Prédestination (q. 23, art. 7). Aussi bien, y a-t-il des saints Docteurs, et entre autres saint Bonaventure, qui se prononcent pour la seconde hypothèse et qui croient plus pro-

bable que l'ensemble des hommes dont les mérites ne s'élèveront pas jusqu'à les introduire dans les rangs des anges, formera comme un dixième ordre distinct des neuf autres [Cf. le P. Janssens, *de l'ordre des anges*, prop. VI]. Toutefois, et pour la raison tirée de la représentation, par mode de vestige, de l'auguste Trinité, jusque dans le nombre des chœurs célestes, le sentiment adopté par saint Thomas garde toute sa valeur. D'autant qu'il n'exclut pas que le dernier chœur des anges ne soit celui où se trouveront la plupart des hommes admis au ciel ; et que, même dans ce chœur, ce ne soit après le dernier des anges que beaucoup se trouveront placés, sans pourtant former, à proprement parler, un chœur à part. Saint Thomas nous a avertis, en effet, que chacun des neuf ordres angéliques doit être conçu comme un groupement général, où se trouvent de multiples subordinations impossibles à apprécier pour nous [Cf. dans la question que nous venons de lire, art. 3].

L'unité de l'assemblée des élus, dans le ciel, et la dépendance où seront, pendant toute l'éternité, soit les hommes, soit les anges inférieurs, par rapport aux anges supérieurs, en ce qui est de la continuation des communications divines, reçues une première fois, par leur intermédiaire, ont été chantées, par Dante, à la fin de son *Paradis*, avec une richesse d'images et une beauté d'expression qui n'ont rien de comparable dans aucune langue :

E vidi lume in forma di riviera
fulgido di fulgore, intra due rive
dipinte di mirabil primavera.
Di tal fiumana uscían faville vive,
e d'ogni parte si mettean nei fiori,
quasi rubin che oro circonscrive ;
Poi, come inebriate dagli odori,
riprofondavan sé nel miro gurge,
e s'una entrava, un 'altra n' uscía fuori [1].

1. « Et je vis une lumière en forme de fleuve éblouissant de splendeurs, entre deux rives émaillées par un printemps merveilleux. De ce fleuve sortaient de vives étincelles qui s'éparpillaient de tous côtés sur les fleurs, pareilles à des rubis enchâssés dans de l'or. Puis, comme enivrées de ces parfums, elles se replongeaient dans le merveilleux gouffre, en telle sorte que si l'une entrait, l'autre venait dehors ». (*Paradis*, ch. XXX, v. 61-69.)

La merveilleuse lumière qui fait le bonheur de tous les élus nous est représentée ensuite, reflétée dans le premier ciel et formant comme un lac immense où se mirent les âmes des saints placés sur les degrés qui s'étagent et se distendent à l'infini, semblables à une rose divinement radieuse :

E come clivo in acqua di suo imo
si specchia, quasi per vedersi adorno,
quando è nell' erbe e nei fioretti opimo,
sí soprastando al lume intorno intorno
vidi specchiarsi in piú di mille soglie
quanto di noi là su fatto ha ritorno[1].

Puis, le poète ajoute, de plus en plus ravi par le spectacle qui se déroule devant ses yeux :

In forma dunque di candida rosa
mi sí mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa ;
ma l'altra, che volando vede e canta
la gloria di Colui che la innamora
e la bontà che la fece cotanta,
sí come schiera d'api, che s'infiora
una fiata ed una si ritorna
là dove suo lavoro s'insapora,
nel gran fior discendeva, che s'adorna
di tante foglie, e quindi risaliva
là dove il suo amor sempre soggiorna.
Le facce tutte avean di fiamma viva,
e l'ali d'oro, e l'altro tanto bianco
che nulla neve a quel termine arriva.
Quando scendean nel fior, di banco in banco
porgevan della pace e dell' ardore
ch' egli acquistavan ventilando il fianco.
Né lo interporsi tra il di sopra et il fiore
di tanta plenitudine volante
impediva la vista e lo splendore;
ché la luce divina è penetrante
per l'universo, secondo ch' è degno,
sí che nulla le puote essere ostante.

1. « Ainsi qu'un coteau se mire dans l'eau qui baigne ses pieds, comme pour s'y voir embelli de l'herbe et des fleurs dont il est émaillé; ainsi je vis, penchées tout autour de cette lumière et s'y mirer sur plus de mille degrés, toutes les âmes qui d'auprès de nous sont retournées là-Haut. » (*Par.*, ch. xxx, v. 109-114).

Questo sicuro e gaudioso regno,
frequente in gente antica ed in novella,
viso ed amore avea tutto ad un segno[1].

Nous avons assigné les hiérarchies et les ordres qui règnent parmi les bons anges. « Nous devons maintenant examiner s'il existe aussi une distinction d'ordre parmi les mauvais anges ». C'est l'objet de la question suivante.

1. « Sous la forme d'une rose éblouissante, se montrait donc à moi la sainte milice que le Christ épousa dans son sang; mais l'autre, qui en volant voit et chante la gloire de Celui qui l'enflamme et dont la bonté la fit si grande, comme un essaim d'abeilles tantôt se plongeant dans les fleurs et tantôt retournant à la ruche où son travail devient miel, descendait dans l'immense rose ornée de tant de feuilles et de là remontait où son amour demeure sans cesse. Ces esprits avaient tous le visage de flamme et les ailes d'or et le reste d'une telle blancheur qu'aucune neige n'en approche. Lorsqu'ils descendaient dans les fleurs, ils répandaient, de degré en degré, la paix et l'ardeur, qu'ils avaient puisées, en volant, dans le sein de Dieu. Et ces multitudes volantes, quoi qu'interposées entre la fleur et le haut, n'arrêtaient ni la vue ni la splendeur; car la lumière divine pénètre tellement l'univers que rien ne peut lui faire obstacle. Le royaume paisible et joyeux était rempli d'âmes anciennes et nouvelles qui avaient le regard et l'amour dirigés vers un même but. » (*Paradis*, ch. XXXI, v. 1-27.)

QUESTION CIX.

DE L'ORDRE DES MAUVAIS ANGES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les ordres se trouvent parmi les démons?
2° Si parmi eux se trouve la prélature?
3° Si l'un illumine l'autre?
4° S'ils sont soumis à la prélature des bons anges

De ces quatre articles, les trois premiers examinent la subordination des mauvais anges entre eux; l'article 4, leur subordination par rapport aux bons anges. — Pour ce qui est de la subordination des mauvais anges entre eux, saint Thomas se demande d'abord si cette subordination existe (art. 1); secondement, jusqu'à quel point (art. 2); troisièmement, dans quel sens (art. 3).

D'abord, si elle existe. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les ordres existent parmi les démons?

Trois objections veulent prouver que « les ordres n'existent pas parmi les démons ». — La première en appelle à ce qui est impliqué dans la notion même de l'ordre. « L'ordre, en effet, se rattache à la raison de bien, comme le mode et l'espèce, ainsi que le dit saint Augustin, dans le livre *De la nature du bien* (chap. III) [Cf. ce qui a été dit plus haut, dans le *Traité de Dieu*, q. 5, art. 5]; et, au contraire, le désordre rentre dans la raison de mal. Si donc il n'y a rien de désordonné parmi les bons

anges, il ne se peut pas qu'il existe quelque ordre parmi les mauvais anges ». — La seconde objection fait observer que « les ordres angéliques sont compris sous quelque hiérarchie. Or, les démons ne peuvent pas appartenir à une hiérarchie, puisque la hiérarchie est une principauté sainte, et qu'eux-mêmes sont dépourvus de toute sainteté. Donc, il n'existe pas d'ordre parmi les démons ». — La troisième objection, fort intéressante, dit que « les démons sont des anges déchus, ayant appartenu à tous les ordres angéliques, selon qu'on l'enseigne communément. Si donc, certains démons sont dits être de tel ou tel ordre parce qu'ils appartenaient à cet ordre avant de tomber, il semble qu'on devrait leur donner les noms qui désignent chaque ordre. Or, nous ne voyons jamais qu'ils soient appelés du nom de Séraphins, ou de Trônes, ou de Dominations. Par conséquent, et au même titre, il ne doit exister aucun autre ordre parmi eux ».

L'argument *sed contra* est le fameux texte de saint Paul « *aux Éphésiens* », chap. VI (v. 12), où « il est dit que *nous avons à lutter contre les Princes et les Puissances, contre les dominateurs de ce monde des ténèbres », contre les esprits mauvais répandus dans l'air.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler ce qui a été dit plus haut (q. préc., art. 4, 7, 8), savoir que « l'ordre des anges se considère et selon le degré de la nature et selon le degré de la grâce. D'autre part, la grâce existe dans un double état : un état imparfait, qui est celui du mérite; et l'état parfait, qui est celui de la gloire couronnée. — Si donc les ordres angéliques sont considérés sous la raison de leur perfection dans la gloire, en ce sens les démons ne se trouvent point compris dans les ordres angéliques, et ils n'y ont jamais été compris. — Si nous les considérons selon l'état de la grâce imparfaite, en ce sens les démons se sont trouvés autrefois compris dans les ordres angéliques, mais ils en sont tombés, d'après ce que nous avons établi plus haut (q. 62, art. 3), que tous les anges avaient été créés dans la grâce. — Que si nous considérons les ordres angéliques en ce qui est de la nature, dans ce cas, les démons, même encore, sont compris dans ces ordres;

car ils n'ont rien perdu de ce qui touchait à leurs dons naturels, ainsi que le dit saint Denys » (des *Noms divins*, ch. IV; de S. Th., leç. 19).

L'*ad primum* répond que « le bien peut se trouver sans le mal; mais le mal ne peut pas se trouver sans le bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 49, art. 3). C'est à cause de cela que les démons, en tant qu'ils ont une nature qui est bonne, sont établis dans les ordres ».

L'*ad secundum* déclare que « l'ordonnance des démons, si on la considère du côté de Dieu qui l'a établie, est chose sainte. Dieu, en effet, se sert des démons pour Lui-même »; et l'on ne manquera pas de remarquer ce que cette proposition a de hardi et de magnifique : tout tourne au bien de Dieu et à sa gloire, même ce qu'il y a de plus pervers, parce que, suivant le mot de saint Augustin que nous connaissons, Dieu est si puissant qu'Il peut faire tourner le pire mal à un bien plus haut. « Mais, du côté de la volonté des démons, l'ordre qui existe parmi eux n'est pas saint; car ils abusent de leur nature pour le mal ».

L'*ad tertium* explique pourquoi les noms d'ordres que citait l'objection ne sont plus donnés à ceux des démons qui ont appartenu à ces ordres quand ils étaient dans l'état de grâce et qui continuent d'en faire partie en ce qui est de leur nature. « Le nom des Séraphins se tire de l'ardeur de la charité; le nom des Trônes, de l'inhabitation divine; quant au nom des Dominations, il implique une certaine liberté : toutes choses qui sont incompatibles avec le péché. Et c'est pour cela que ces sortes de noms ne sont plus appliqués aux anges pécheurs ». Toutefois, le degré ou la place de nature que ces divers noms désignaient continue d'exister parmi les démons.

Les ordres existent parmi les démons; c'est-à-dire que la manière d'agir correspondant à leur degré de nature, qu'ils avaient quand ils étaient dans l'état de grâce, et qui était bonne alors, les constituant excellemment dans tel ordre de telle hiérarchie, demeure en eux, mais dépravée désormais et orientée vers le mal. Seulement, cette manière ordonnée de faire le mal est bonne en ce qu'elle a d'ordonné; car cela vient de Dieu; et

Dieu s'en sert pour le bien de sa gloire, quelque mauvaise que soit d'ailleurs l'intention personnelle des démons qui agissent ainsi. — Tout de suite, une nouvelle question se pose. Si les démons agissent ainsi d'une façon ordonnée, y aurait-il donc, parmi eux, prélature et sujétion? Y a-t-il, parmi les démons, des supérieurs et des inférieurs?

C'est ce nouveau point de doctrine que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si, parmi les démons, se trouve la prélature?

Trois objections veulent prouver que « parmi les démons, il n'y a pas de prélature », en prenant ce mot au sens formel de supérieur par rapport à des inférieurs qui lui sont soumis. — La première arguë de ce que « toute prélature implique une subordination juste. Or, les démons sont pour jamais déchus de toute justice. Donc il n'y a point de prélature parmi eux ». — La seconde objection dit qu' « il n'y a point de prélature où il n'y a point obéissance et sujétion. Or, ceci ne saurait exister sans l'union des cœurs, qui n'existe aucunement parmi les démons, selon cette parole du livre des *Proverbes*, chap. XIII (v. 10) : *Parmi les orgueilleux, il y a continuellement des querelles.* Donc, parmi les démons, il n'y a point de prélature ». — La troisième objection remarque que « s'il existait quelque prélature parmi les démons, ce serait ou en raison de leur nature, ou en raison de leur faute et pour les punir. Ce ne peut pas être en raison de leur nature; car la sujétion et l'esclavage ne sont point choses naturelles pour eux, mais bien la suite du péché. D'autre part, si c'était en raison du péché et pour leur peine, il s'ensuivrait que les démons supérieurs qui ont été plus coupables devraient être soumis aux inférieurs. Donc il n'y a point de prélature parmi les démons ».

L'argument *sed contra* cite le témoignage de « la Glose », qui « dit, au sujet de la première Épître *aux Corinthiens*, chap. XV (v. 24) : *Tant que dure le monde, les anges sont préposés aux anges, les hommes aux hommes, et les démons aux démons* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « l'action suivant la nature de la chose, partout où se trouvent des natures ordonnées entre elles, il faut que les actions soient aussi subordonnées les unes aux autres ». Saint Thomas ajoute qu'« on peut voir un exemple » ou une application de ce principe « dans les choses corporelles : les corps inférieurs, en effet, se trouvent placés, dans l'ordre des natures, au-dessous des corps célestes; et c'est pour cela que leurs mouvements et leurs actions sont subordonnés aux mouvements et aux actions des corps célestes ». Cette différence et cette dépendance des corps inférieurs par rapport aux corps célestes ne s'entendraient pas aujourd'hui entièrement dans le sens où les entendait saint Thomas, se plaçant dans la théorie cosmique d'Aristote. Mais il n'en demeure pas moins que les corps célestes, entendus surtout au sens du soleil et des étoiles, sont dans un état, sinon d'une nature, qui diffèrent de la nature ou de l'état des corps terrestres ; et nul doute que leurs mouvements ou leur action ne commandent les mouvements et l'action des corps qui constituent notre planète. — « Or, poursuit saint Thomas, il est manifeste, après ce qui a été dit (art. préc.), que, parmi les démons, les uns sont placés au-dessous des autres dans l'ordre des natures. Il faudra donc que leurs actions, aussi, dépendent des actions des supérieurs. Mais, précisément, c'est cela même qui constitue la raison de la prélature, savoir que l'action de l'inférieur dépende de l'action du supérieur qui lui est préposé. Par où l'on voit que la disposition ou la distribution même des natures, parmi les démons, requiert qu'il y ait prélature parmi eux. — Cela convient d'ailleurs à la divine Sagesse qui ne laisse rien qui ne soit ordonné dans l'univers ; c'est elle, en effet, qui *atteint d'une extrémité à l'autre avec force* et qui *dispose toutes choses avec suavité*, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, chap. VIII (v. I) ».

L'*ad primum* fait observer que « la prélature des démons n'est pas fondée sur leur justice, mais sur la justice de Dieu qui ordonne toutes choses ».

L'*ad secundum* présente une remarque du plus grand intérêt et qu'il importe de noter : « La concorde des démons, qui fait

que les uns obéissent aux autres, n'a point pour cause l'amitié qui régnerait parmi eux; elle provient de leur commune malice qui les fait haïr les hommes et se révolter contre la justice de Dieu. C'est, en effet, le propre des hommes impies de se joindre et de se soumettre à ceux en qui ils voient des moyens plus puissants, afin de réaliser leurs méchants projets ». L'histoire humaine ne confirme que trop, surtout de nos jours, cette remarque de saint Thomas; et la vérité de cette remarque projette une lueur significative sur les choses de l'enfer. Ni les démons, ni les méchants, inspirés par les démons, ne peuvent s'aimer entre eux : le seul bien qui les unit, c'est leur haine des bons et leur méchanceté commune.

L'*ad tertium* établit une distinction entre les démons et les hommes, au point de vue de la prélature et de la sujétion. « Les démons ne sont point égaux entre eux dans l'ordre de la nature; et voilà pourquoi il existe parmi eux un ordre de prélature qui est naturel. Il n'en est pas de même parmi les hommes qui sont tous égaux en nature »; aussi bien est-ce par rapport à eux seulement que se vérifie le mot de l'objection; savoir : que la sujétion est une suite du péché. Et encore faudrait-il distinguer à propos de cette sujétion; car nous avons dit plus haut que même dans l'état d'innocence il y aurait eu une certaine subordination hiérarchique parmi les hommes : les natures, en effet, eussent été spécifiquement les mêmes; mais les qualités individuelles eussent amené la distinction et, par suite, une certaine subordination [Cf. q. 96, art. 3 et 4]. — Quant à l'autre difficulté que l'objection soulevait, saint Thomas la résout par cette remarque d'une si haute portée. « Que les inférieurs soient soumis aux supérieurs parmi les démons, ce n'est pas pour le bien des supérieurs, c'est pour leur malheur; car, si de faire le mal est la plus grande de toutes les misères, d'être à la tête de ceux qui font le mal sera la misère suprême ».

Il n'est pas douteux qu'il existe une véritable sujétion ou subordination d'inférieurs à supérieurs parmi les démons. L'Évangile tout entier rend hommage à cette vérité. Quand les ennemis du Christ lui reprochaient d'accomplir ses prodiges au nom de

Béelzébub, *prince des démons*, le Christ ne niait pas qu'en effet il n'y eût parmi les démons une principauté réelle. Lui-même, à chaque instant, parle, comme d'un ennemi personnel, de celui qu'il appelle, par antonomase, Satan, ou le Diable, et le père du mensonge. Il l'appelle aussi le Prince de ce monde. Seulement, comme il a été dit, l'exercice de ce pouvoir que les démons exercent les uns sur les autres, est tout entier ordonné au mal. C'est pour achever d'éclairer ce dernier point, que saint Thomas se demande, dans un nouvel article, si l'on peut parler d'illumination parmi les démons. Le sens et la portée de la question se préciseront d'eux-mêmes en lisant l'article du saint Docteur.

Article III.

Si l'illumination existe parmi les démons?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles veulent prouver que « parmi les démons, on peut parler d'illumination ». — La première arguë de ce que « l'illumination consiste dans la manifestation de la vérité. Or, un démon peut manifester à l'autre certaines vérités ; car les supérieurs sont doués d'une science naturelle plus excellente. Donc les démons supérieurs peuvent illuminer les inférieurs ». — La seconde objection dit que « parmi les corps, s'il en est un qui soit plus lumineux, il peut éclairer celui qui ne l'est pas également ; c'est ainsi que le soleil éclaire la lune. Puis donc que les anges supérieurs participent plus abondamment la lumière naturelle, il semble bien que les démons supérieurs peuvent illuminer les inférieurs ».

L'argument *sed contra* rappelle qu'« il n'y a pas d'illumination sans purification et sans perfectionnement, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 106, art. 1). Or, les démons ne sauraient purifier, selon ce mot de l'*Ecclésiastique*, chap. XXXIV (v. 4) : *De ce qui est impur, que peut-il sortir de pur?* Donc, ils ne peuvent pas non plus illuminer ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans les démons, il ne peut pas y avoir illumination, au sens propre. Il a été dit, en effet, plus haut (q. 107, art. 2), que l'illumination,

au sens propre, est une manifestation de la vérité, selon que cette vérité dit un ordre à Dieu, qui illumine toute intelligence. Il peut y avoir une autre manifestation de la vérité, qui consiste dans la locution, comme si un ange manifeste à un autre ange les concepts de son esprit. Or, la perversité des démons a ceci de particulier qu'il n'en est aucun qui se propose d'ordonner les autres vers Dieu, mais au contraire tous ont pour but de soustraire les autres à cet ordre. Il s'ensuit qu'un démon n'illumine pas l'autre, bien qu'ils puissent se communiquer, même sous forme d'intimation, les pensées de leur esprit ». — Ce que saint Thomas nous a dit des démons, s'applique aussi, proportions gardées, aux hommes méchants qui, même en communiquant aux autres une certaine science, n'ont point pour but de les ordonner vers Dieu, mais au contraire de les en détourner. Une telle science mérite plutôt le nom de ténèbres que celui de lumière.

L'*ad primum* se réfère à la doctrine du corps de l'article. « Ce n'est point toute manifestation de la vérité, qui mérite le nom d'illumination, mais seulement celle qui a été dite ».

L'*ad secundum* confirme une remarque déjà faite plusieurs fois à propos des hiérarchies et des ordres angéliques. « Pour ce qui touche à la connaissance naturelle, il n'est point nécessaire que la vérité soit manifestée ni aux anges ni aux démons; car, ainsi qu'il a été dit plus haut (dans le *Traité des Anges*, q. 55, art. 2, q. 58, art. 2; et aussi dans le *Traité de l'Homme*, q. 79, art. 2), tout de suite, dès le commencement de leur création, ils ont eu la connaissance » et une connaissance parfaite, chacun selon sa nature, « de tout ce qui touche à la connaissance naturelle. Il s'ensuit que la plénitude plus grande de lumière naturelle qui est dans les démons supérieurs ne peut point être une raison d'illumination », par rapport aux inférieurs : la connaissance de ces derniers, dès le début, a été aussi parfaite que leur nature le comporte. — Ce n'est que relativement à l'ordre surnaturel, ou, plus exactement, à l'ordre des conseils divins qui ne dépendent que de la volonté de Dieu, disposant à son gré de telles ou telles créatures, que les anges peuvent agir les uns sur les autres au sens des actions hiérarchiques.

Les démons sont subordonnés entre eux, en raison de leurs natures spécifiquement diverses, comme ils l'étaient avant leur chute. Il existe, parmi eux, des chefs et des sujets. Les uns commandent et les autres obéissent. Mais ce n'est jamais que pour le mal. Ils ne se proposent, dans toutes leurs actions, que le mal des hommes et, dans la mesure où ils croient pouvoir le causer, le mal de Dieu. Aussi bien n'y a-t-il jamais à parler de lumière parmi eux. Leur empire est l'empire des ténèbres. C'est pour cela que leur chef suprême est appelé par le Christ, dans l'Évangile, du nom de père du mensonge, de prince ou de « puissance des ténèbres » (saint Luc, ch. XXII, v. 53). — Un dernier point nous reste à examiner au sujet des mauvais anges : c'est de savoir si les bons anges leur sont préposés, en telle sorte que les mauvais doivent obéir aux bons. Tel est le point que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si les bons anges exercent la prélature sur les mauvais ?

Trois objections veulent prouver que « les bons anges n'exercent pas la prélature sur les mauvais ». — La première est que « la prélature des anges se considère surtout en raison de l'illumination. Or, les mauvais anges, par cela même qu'ils sont ténèbres, ne sont point illuminés par les bons. Donc les bons anges n'exercent pas de prélature sur les mauvais ». — La seconde objection dit que « le mal fait par les sujets semble avoir pour cause la négligence des chefs. Puis donc que les mauvais anges font beaucoup de mal, s'ils sont soumis à la prélature des bons anges, il semble qu'il y ait en ceux-ci quelque négligence ; et c'est là une chose inacceptable ». — La troisième objection rappelle que « la prélature des anges suit l'ordre de leur nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Mais si parmi les démons il y a des anges déchus de tous les ordres, comme on le dit communément, il y aura de nombreux démons qui seront supérieurs à beaucoup d'anges bons, dans l'ordre de la nature. Donc

les bons anges n'exercent pas la prélature sur tous les anges mauvais ».

L'argument *sed contra* cite un double texte de saint Augustin et de saint Grégoire. — « Saint Augustin dit, au troisième livre de *la Trinité* (chap. IV), que l'*esprit de vie qui a déserté et qui a péché est régi par l'esprit de vie qui est resté raisonnable, pieux et juste.* — De même, saint Grégoire dit (dans son homélie XXXIV sur l'Évangile) qu'*on appelle Puissances, les anges qui ont, soumises à leur domaine, les vertus adverses* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, d'un mot, rappelle les conditions et la source de toute autorité. « Tout l'ordre de la prélature, dit-il, se trouve premièrement et originellement en Dieu; il est ensuite participé dans les créatures, selon que ces créatures sont davantage rapprochées de Dieu; car ces créatures exercent sur les autres une influence salutaire, qui sont plus parfaites et plus près de Dieu. Or, la plus grande perfection, et celle qui fait qu'on est le plus près de Dieu, est la perfection des créatures qui jouissent de Dieu, comme les saints anges; perfection que les démons n'ont pas. Il s'ensuit que les bons anges exercent la prélature sur les mauvais, et que ceux-ci sont régis par eux ». — La règle que vient de nous donner ici saint Thomas s'applique dans toute sa vérité parmi les anges, où la sainteté des uns et la perversité des autres sont définitivement arrêtées et manifestées. Parmi les hommes, il n'en va pas tout à fait de même. Comme ils sont encore dans la voie du mérite et de l'épreuve, ce n'est pas toujours aux plus saints que revient l'exercice de l'autorité ou la dignité du commandement : la légitimité de l'autorité est souvent chose très complexe; son origine n'est pas toujours très pure; elle s'impose quelquefois par des moyens peu honnêtes. Toutefois, et parce que Dieu le permet pour le bien de ses élus, il arrive qu'une autorité de fait, quelles que soient son origine et même sa nature, peut devenir une autorité légitime qui sera l'instrument ou l'organe de l'autorité souveraine de Dieu. Parmi les démons, nous l'avons vu, l'autorité est légitime en raison de la diversité des natures constituées par Dieu, quelle que soit la perversité de ceux qui l'exercent. — Il suit de là que, parmi les bons anges, l'autorité est toujours

légitime et sainte; parmi les démons, elle est légitime, mais exercée toujours d'une manière perverse; parmi les hommes, elle est quelquefois illégitime et perverse; quelquefois, légitime, mais perverse; d'autres fois, légitime et sainte. C'est qu'en effet l'autorité, pour être légitime, doit venir de Dieu, étant une participation de son autorité souveraine; et, pour être sainte, elle doit s'exercer en vue de Dieu, à l'effet d'ordonner vers Lui la créature soumise à cette autorité.

L'*ad primum* précise un point de doctrine fort important. Saint Thomas enseigne que « les saints anges révèlent aux démons une foule de choses touchant les mystères ou les secrets divins; et cela, parce que la divine justice exige que les démons soient ses instruments, soit pour la punition des méchants, soit pour l'épreuve des bons; comme, parmi les choses humaines, les assesseurs du juge font connaître aux bourreaux sa sentence ». On remarquera ce rôle attribué ici par saint Thomas aux démons dans l'accomplissement ou la réalisation des conseils divins. Cette doctrine projette un grand jour sur les interventions diaboliques dans les choses humaines. — Saint Thomas ajoute, pour répondre à la difficulté soulevée par l'objection, que « ces sortes de révélations, si on les compare aux anges qui révèlent, sont de véritables illuminations; car eux les ordonnent à Dieu. Mais, du côté des démons, elles ne le sont point, parce qu'ils ne les ordonnent pas à Dieu, mais à l'assouvissement de leur propre malice ».

L'*ad secundum* fait observer que « les saints anges sont les ministres de la divine Sagesse. De même donc que la divine Sagesse permet que de nombreux maux s'accomplissent par les mauvais anges ou par les hommes, en raison des biens qu'elle tire de ces maux, de même, aussi, les bons anges n'empêchent pas totalement les mauvais de nuire ». — Nous avons déjà eu, maintes fois, l'occasion de souligner cette grande règle de la Providence divine, qu'il ne faut jamais perdre de vue, quand il s'agit d'apprécier le bien ou le mal qui sont dans le monde.

L'*ad tertium* dit que « l'ange qui est inférieur dans l'ordre de la nature commande aux démons, bien que, dans cet ordre, ils lui soient supérieurs; parce que la vertu de la divine justice, à

laquelle sont unis les bons anges, l'emporte sur toute vertu naturelle du monde angélique. Aussi bien, voyons-nous que, même parmi les hommes, *ceux qui sont animés de l'Esprit jugent toutes choses*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens* », chap. II (v. 15). Cette parole de saint Paul et la remarque de saint Thomas peuvent s'entendre dans un double sens : en ce sens que le juste, même s'il doit subir le joug d'une autorité perverse et tyrannique, domine ses persécuteurs de toute la hauteur d'une conscience sainte; et aussi, en ce sens, plus délicat et plus rare, que des saints peuvent être envoyés par Dieu aux représentants de son autorité pour les reprendre et les rappeler à leur devoir. Un autre sens, et qui est peut-être plus obvie dans le texte de saint Paul, consiste à dire que l'homme, animé de l'Esprit de Dieu, apprécie toutes choses à leur vraie mesure, ne se laissant pas séduire par les vaines apparences, mais voyant tout à la lumière de Dieu. Saint Thomas cite, à côté de la parole de saint Paul, une parole d'« Aristote », qui « dit aussi, au livre de l'*Éthique* (liv. III, ch. IV, n. 6; de S. Th., leç, 10; — liv. X, chap. V, n. 10; de S. Th., leç. 8), que l'*homme vertueux est la règle et la mesure de tous le actes humains* » : c'est-à-dire qu'un acte sera dit bon ou mauvais, parmi les hommes, selon qu'il est conforme ou non aux actes de l'homme vertueux. Cette parole d'Aristote méritait d'être rapprochée de celle de saint Paul; car elle exprime excellemment, dans l'ordre humain, ce que saint Paul devait exprimer dans l'ordre surnaturel et divin.

Après avoir considéré comment les anges coopèrent avec Dieu, dans l'œuvre de son gouvernement, en ce qui est des autres anges, « nous devons maintenant considérer », comment ils coopèrent avec Dieu dans l'administration du monde des corps; c'est ce que saint Thomas appelle ici « la présidence des anges sur la créature corporelle ».

Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION CX.

DE LA PRÉSIDENCE DES ANGES SUR LA CRÉATURE CORPORELLE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la créature corporelle est administrée par les anges ?
2° Si la créature corporelle obéit aux anges de tout point ?
3° Si les anges, par leur vertu, peuvent mouvoir immédiatement les corps d'un mouvement local ?
4° Si les anges bons ou mauvais peuvent faire des miracles ?

De ces quatre articles, les trois premiers considèrent l'action des anges sur le monde des corps, dans le cours ordinaire des choses ; le quatrième considère cette action dans l'ordre préternaturel ou miraculeux. — Dans le cours ordinaire, saint Thomas se demande si cette action existe (art. 1) ; ce qu'elle ne peut pas faire (art. 2) ; et ce qu'elle peut faire (art. 3). — D'abord, si elle existe.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la créature corporelle est administrée par les anges?

Trois objections veulent prouver que « la créature corporelle n'est pas administrée par les anges ». — La première dit que « les choses qui ont un mode d'agir déterminé n'ont pas besoin d'être gouvernées par quelqu'un qui préside à leur action ; si, en effet, nous avons besoin d'être gouvernés » ou dirigés, « c'est pour que nous n'agissions pas autrement qu'il ne faut. Puis donc que les choses corporelles ont leurs actions déterminées par la nature que

Dieu leur a donnée, il s'ensuit qu'elles n'ont pas besoin d'être gouvernées par les anges ». — La seconde objection rappelle ce principe, que « les êtres inférieurs sont régis ou gouvernés par les êtres supérieurs. Or, parmi les corps, nous trouvons », surtout dans l'opinion d'Aristote, « des inférieurs et des supérieurs. Donc les uns peuvent être gouvernés par les autres; et il n'est pas nécessaire que nous en appelions au gouvernement des anges ». — La troisième objection remarque que « les divers ordres des anges se distinguent en raison de la diversité des offices. Mais si les créatures corporelles sont administrées par les anges, les offices assignés aux anges seront aussi nombreux que les espèces des êtres matériels. Il s'ensuit qu'il y aura autant d'ordres angéliques qu'il y a d'espèces diverses d'êtres dans le monde des corps; ce qui n'est pas conforme à la doctrine exposée plus haut » (q. 108, art. 2), où nous n'avons parlé que de neuf ordres parmi les anges. « Donc la créature corporelle n'est pas administrée par les anges ». — Cette dernière objection et la précédente nous vaudront deux importantes réponses de saint Thomas.

L'argument *sed contra* est formé par un double texte de saint Augustin et de saint Grégoire. — « Saint Augustin dit au troisième livre de *la Trinité* (ch. IV), que *tous les corps sont régis par l'esprit de vie qui est raisonnable.* — Et saint Grégoire dit au quatrième livre de ses *Dialogues* (ch. VI) que *dans ce monde visible, il n'est rien qui puisse se produire sinon par l'intervention de la créature invisible* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule un principe qui va être toute la raison de sa conclusion. « Soit dans les choses humaines, dit-il, soit dans les choses naturelles, il y a ceci, retrouvé partout, que la puissance particulière est gouvernée et régie par la puissance universelle; c'est ainsi que la puissance du bailli est gouvernée par la puissance du roi. De même, parmi les anges, il a été dit que les anges supérieurs qui sont préposés aux inférieurs ont une science plus universelle [Cf. q. 55, art. 3; q. 106, art. 1; q. 108, art. 1]. Or, il est manifeste que la vertu de n'importe quel corps est plus limitée que la vertu de la substance spirituelle : toute forme corporelle, en effet, est une forme

individuée par la matière et déterminée à telle portion du temps et de l'espace; les formes inmatérielles, au contraire, sont absolues et d'ordre intelligible. Il suit de là, que si les anges inférieurs, qui ont des formes moins universelles, sont régis par les anges supérieurs, de même tous les êtres corporels sont régis par les anges ». — On remarquera le caractère absolu et universel de cette conclusion, qui va être souligné et expliqué dans la réponse aux objections. — Saint Thomas note, en finissant, que « ce point de doctrine est admis ou enseigné, non seulement par les saints Docteurs, mais encore par tous les philosophes qui ont admis l'existence de substances incorporelles ». Quant à la croyance des divers peuples, on peut dire qu'elle est unanime et constante, quoique sous des formes parfois très différentes, à admettre l'intervention des « esprits » dans le monde des corps.

L'*ad primum* accorde que « les choses corporelles ont des actions déterminées; mais elles n'exercent ces actions qu'autant qu'elles sont mues : le propre des corps, en effet, est de n'agir qu'autant qu'ils sont mus. Et c'est pour cela qu'il faut que la créature corporelle soit mue par la créature spirituelle ». — Dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 5, art. 8, saint Thomas se pose une objection (l'objection quatrième), et donne une réponse qui complètent et éclairent l'*ad primum* que nous venons de lire. — L'objection était celle-ci : « Les créatures corporelles sont ordonnées à leurs fins par leurs opérations naturelles qui sont la conséquence de leurs natures, déterminées à ces sortes d'actions. Puis donc que les natures des êtres corporels ne sont point l'œuvre des créatures spirituelles mais seulement de Dieu d'une façon immédiate, il s'ensuit que ces êtres corporels ne sont point régis par l'entremise des substances spirituelles ». — A cette objection, saint Thomas répond que « si l'institution des natures qui inclinent les choses corporelles à leur fin est l'œuvre immédiate de Dieu, cependant le mouvement et l'action de ces natures peut se faire sous la dépendance et par l'entremise des anges : c'est ainsi, observe le saint Docteur, que les raisons séminales » ou les vertus des germes « ne viennent que de Dieu dans les natures inférieures ; et cependant leur éclosion est favorisée par l'intervention de l'agriculteur. De même donc que

l'agriculteur préside à la germination du champ, de même c'est par les anges que se fait l'administration de toute la créature corporelle : *sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per angelos omnis administratio creaturæ corporalis administratur* ». — Il eût été difficile d'apporter une comparaison plus juste et qui éclaire d'un meilleur jour la belle doctrine exposée dans cet article.

L'*ad secundum* observe que « l'objection portait dans l'opinion d'Aristote. Aristote, en effet, admettait que les corps célestes étaient mus par les substances spirituelles; dont il s'efforça de déterminer le nombre d'après le nombre des mouvements qui apparaissent dans les corps célestes. Mais il n'assigna point qu'il y eût des substances spirituelles préposées d'une façon immédiate aux corps inférieurs, à l'exception peut-être des âmes humaines. Et cela, parce qu'il ne considéra point qu'il y eût d'autres opérations produites, dans le monde des corps, si ce n'est les opérations naturelles, pour lesquelles suffisaient le mouvement des corps célestes. — Mais, ajoute saint Thomas, parce que nous admettons qu'une foule de choses se passent, dans le monde des corps où nous vivons, en dehors des actions naturelles des corps, et que les vertus des corps célestes ne sauraient l'expliquer, à cause de cela, pour nous, il est nécessaire d'admettre que les anges président d'une façon immédiate non seulement aux corps célestes », qui sont des causes universelles, « mais aussi aux corps inférieurs », où se produisent ces phénomènes d'ordre spécial. — Comme le remarque ici Cajétan, nous devons soigneusement noter cette réponse de saint Thomas. Nous y voyons que si le saint Docteur affirme hautement l'intervention universelle et immédiate des anges par rapport aux diverses espèces d'êtres corporels qui nous entourent, ainsi que nous l'allons retrouver expressément à l'*ad tertium*, cette intervention des anges se rattache plutôt à l'ordre surnaturel de la Providence. Dans l'ordre purement naturel, il serait plus difficile de l'établir. Mais, dans l'ordre surnaturel, et parce que même les créatures corporelles, quelles qu'elles soient, peuvent concourir à la réalisation de cet ordre, il devient nécessaire d'une nécessité réglée par la Providence de Dieu, que l'action immédiate

des anges s'étende à tous les corps qui sont autour de nous.

L'*ad tertium* va achever de préciser cette grande doctrine. Saint Thomas nous avertit qu'« au sujet des substances immatérielles, les philosophes se sont exprimés diversement. — Platon, en effet, disait que les substances immatérielles étaient les raisons et les espèces des corps sensibles, et que les unes étaient plus universelles que les autres. C'est pour cela qu'il disait les substances immatérielles préposées d'une façon immédiate à tous les corps sensibles; mais les unes aux uns, et les autres aux autres selon la diversité de leurs natures respectives [Cf. q. 22, art. 3]. — Aristote, au contraire, enseigna que les substances immatérielles n'étaient pas les espèces des corps sensibles, mais quelque chose de plus haut et de plus universel. Aussi bien ne leur attribuait-il pas la présidence immédiate sur les corps particuliers, mais seulement sur les agents universels du monde des corps, qui étaient pour lui les corps célestes [Cf. q. 50, art. 3]. — Avicenne suivit une voie intermédiaire. Il affirma, avec Platon, qu'il y avait une certaine substance spirituelle qui présidait immédiatement à la sphère du monde des éléments, parce qu'il admettait, comme Platon, que les formes de ces êtres sensibles qui sont autour de nous dérivaient des substances immatérielles. Mais il se séparait de Platon, en ce qu'il n'admettait qu'une seule substance immatérielle présidant à tous les corps inférieurs; il appelait cette substance l'Intellect agent ».

A côté de ces diverses opinions des philosophes, saint Thomas évoque l'enseignement des Docteurs de l'Église. « Les saints Docteurs, dit-il, ont enseigné, comme le faisaient les platoniciens, qu'aux diverses choses corporelles étaient préposées diverses substances spirituelles. — Saint Augustin, en effet, dit au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXIX) : *chaque chose visible, en ce monde, a une puissance angélique qui lui est préposée.* — Saint Jean Damascène dit aussi (livre II *de la Foi orthodoxe*, ch. IV) : *le diable était l'une de ces vertus angéliques qui étaient préposées à l'ordre terrestre.* — De même, Origène, à propos de ce passage du livre des *Nombres*, ch. XXII (v. 23) : *l'ânesse voyant l'ange*, dit qu'*il est besoin qu'il y ait dans le monde, des anges qui s'occupent des bêtes et qui président à la naissance*

des animaux, ainsi qu'à la croissance des arbustes, et des plantes et des autres choses. — On remarquera combien expressifs et formels sont ces textes apportés par saint Thomas. Et le saint Docteur n'y contredit pas. Il les accepte. Il les fait siens. Pour lui, les anges s'occupent vraiment de tout ce qui se passe dans le monde des corps; et il n'est rien qui soit soustrait à « leur action ou à leur vigilance immédiate. Saint Thomas observe seulement qu'« il ne faut pas dire cela comme si en vertu de leurs natures tels anges étaient voués à présider plutôt aux animaux qu'aux plantes », selon que Platon l'enseignait, faussement, au sujet des substances immatérielles qu'il admettait; « car il n'est pas un seul ange, même le dernier, dont la vertu ne l'emporte en excellence et en universalité sur n'importe quel genre d'êtres corporels. Mais cette distribution est l'œuvre de la divine Sagesse qui a préposé aux diverses choses divers recteurs ».

Ce dernier mot, joint à ce que saint Thomas nous disait à la fin de l'*ad secundum*, permet de conclure que, pour le saint Docteur, l'intervention des anges dans le monde des corps, sous forme d'action spéciale et de vigilance ou d'administration immédiate, a surtout sa raison d'être dans le plan de la Providence surnaturelle de Dieu; c'est-à-dire en vue du salut des prédestinés, et selon que même les créatures corporelles y concourent. Peut-on dire cependant, comme paraît le vouloir Cajétan, ici, que dans l'ordre purement naturel cette action spéciale ou cette vigilance immédiate des anges n'aurait pas de raison d'être? Nous ne l'oserions affirmer, surtout à cause de l'argumentation de saint Thomas dans le corps de l'article. Toujours est-il que dans l'ordre actuel de la Providence, cette action et cette vigilance existent, au degré d'universalité que nous a dit saint Thomas. Il n'est pas une seule espèce d'êtres corporels, notamment parmi ceux dont l'être est plus complexe et plus parfait, en même temps qu'il est plus contingent, comme sont tous les êtres corporels doués de vie, qui n'ait, préposé à son fonctionnement, quelque esprit angélique.

« Toutefois », reprend le saint Docteur, « il ne suit pas de là », comme le voulait à tort l'objection, « qu'il y ait un plus grand nombre d'ordres angéliques que nous ne l'avons dit en fixant

ce nombre à neuf; car ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 108, art. 2), les ordres se distinguent en raison d'offices généraux. De même donc que, d'après saint Grégoire, à l'ordre des puissances appartiennent tous les anges qui ont, proprement, à s'occuper des démons, de même paraissent appartenir à l'ordre des Vertus tous les anges qui ont à veiller sur les choses purement corporelles : c'est, en effet, par leur ministère que se font parfois les miracles » ; et nous savons que les miracles ne portent que sur les choses du monde corporel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 105, art. 6-8).

Le monde des corps étant, par nature, inférieur et subordonné au monde des esprits, ceux-ci doivent, dans l'ordre de la Providence, être préposés à son administration. Il se pourrait, à la rigueur, et si l'on supposait qu'il n'y eût, pour toutes les créatures, qu'une fin naturelle, que les anges n'administrent le monde des corps qu'en agissant sur les principaux agents cosmiques d'où dépendent, comme de leurs premières causes proportionnées, les transformations ou les mutations diverses du monde de la matière. Mais, parce que la foi nous enseigne que l'homme, parmi les êtres corporels, est élevé à une fin surnaturelle, et que, par suite, le monde où il vit peut être le théâtre d'interventions extraordinaires, il en résulte qu'il n'est aucune espèce d'êtres corporels qui ne soit immédiatement soumise à l'action vigilante de certains esprits angéliques. Ces esprits appartiennent tous, selon toute vraisemblance, à l'ordre intermédiaire de la seconde hiérarchie, qui est l'ordre des Vertus. On voit par là que si la doctrine de la foi semble se rapprocher des croyances antiques et plus ou moins mêlées de poésie ou de fables, elle s'en distingue par le but qu'elle assigne à cette administration du monde des corps par le monde des esprits. Ce n'est point précisément pour les créatures matérielles elles-mêmes et comme si chacune d'elles exigeait, par la dignité de sa nature spécifique, cette présence des esprits, que nous leur assignons, en effet, les Vertus célestes; mais bien en raison de l'homme et de sa fin surnaturelle. De telle sorte que, même ici, nous retrouvons la fin assignée par saint Paul au ministère angélique : *Tous sont*

des esprits administrateurs, envoyés à titre de ministres, en vue de ceux qui doivent obtenir l'héritage du salut (*Hébreux*, ch. I, v. 14).

Après avoir établi que les anges sont députés à l'administration du monde des corps, saint Thomas se demande si leur pouvoir s'étend jusqu'à la transformation immédiate et directe de la matière. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la matière corporelle obéit aux anges selon leur gré ?

Cet article est d'une importance extrême. Saint Thomas y détermine, *ex professo*, la limite où s'arrête, d'après lui, le pouvoir naturel des anges sur le monde des corps. La connaissance de cette limite permettra donc de connaître excellemment où se trouve cette raison de miracle dont nous avons parlé plus haut (q. 105, art. 6-8) et que nous avons dit consister dans la production d'un phénomène d'ordre naturel, en dehors de toutes les causes naturelles ou créées. Déjà nous avons plusieurs fois touché le point de doctrine que saint Thomas va examiner ici [Cf., q. 65, art. 4; q. 91, art. 2]. Mais nulle part encore le saint Docteur ne l'avait traité directement.

Trois objections veulent prouver que « la matière corporelle obéit aux anges à leur gré ». — La première est que « la vertu de l'ange est plus grande que la vertu de l'âme. Or, la matière corporelle obéit aux conceptions de l'âme : c'est ainsi que le corps de l'homme passe du froid au chaud sous le coup d'une conception de l'âme, et parfois jusqu'à en devenir malade, ou, au contraire, à en recouvrer la santé. Donc, à plus forte raison, la matière corporelle changera, au gré des conceptions de l'ange ». — La seconde objection dit que « tout ce que peut une vertu inférieure, la vertu supérieure le peut. Or, la vertu de l'ange est supérieure à toute vertu corporelle. Puis donc que les corps, par leur vertu, peuvent transmuter la matière corporelle et lui donner sa forme, comme le feu, par exemple, engendre

ou produit le feu, à plus forte raison les anges doivent pouvoir transmuter la matière corporelle et produire en elle la forme ». Cette seconde objection nous montre, ce que nous savions déjà en nous référant aux endroits précités, que, pour saint Thomas, se demander si la matière corporelle obéit aux anges à leur gré, revient à se demander si les anges peuvent, par leur vertu naturelle, causer dans la matière une altération qualitative ou une transformation substantielle. — La troisième objection précise encore le sens de la question ainsi entendue. Elle rappelle que « toute la nature corporelle est administrée par les anges, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Il suit de là, semble-t-il, que les corps ont la raison d'instruments par rapport aux anges; c'est, en effet, le propre de l'instrument de mouvoir parce qu'il est mû. Or, dans tout effet où interviennent l'agent principal et la cause instrumentale, il est quelque chose qui provient de la vertu de l'agent principal et qui ne peut pas être produit par la » seule « vertu de l'instrument : ce quelque chose est ce qu'il y a de principal dans l'effet. C'est ainsi, dit saint Thomas, apportant un exemple classique de son temps, que la consomption de l'aliment se fait par la vertu de la chaleur naturelle, qui est l'instrument de l'âme nutritive; mais, que l'élément se change en chair vivante, ceci provient de la vertu de l'âme. De même, ajoute-t-il, et c'était encore un exemple qu'il apportait souvent, que le bois soit scié, c'est le propre de la scie; mais qu'il soit disposé en forme de lit, c'est le propre de l'art. Nous devons en conclure que la forme substantielle, qui est ce qu'il y a de principal dans les effets corporels, est le propre de la vertu des anges. Donc la matière obéit aux anges, en ce qui est de la réception de sa forme ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Augustin » qui « dit au troisième livre de *la Trinité* (chap. VIII) : *Il ne faut pas croire que cette matière des choses visibles serve les anges prévaricateurs, selon leur gré: elle n'obéit ainsi qu'à Dieu seul* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord ce qu'il nous avait exposé plus haut (q. 65, art. 4), que, « d'après les platoniciens, les formes qui sont dans la matière étaient causées par les formes immatérielles; parce que, selon eux, les formes

matérielles étaient certaines participations des formes immatérielles. Sur ce point, ils furent suivis en partie par Avicenne, qui voulait que toutes les formes qui sont dans la matière procèdent de la conception de l'Intelligence » qui était pour lui l'Intellect agent ; « les agents corporels n'avaient d'autre rôle que de disposer la matière à recevoir ces formes. — Ces auteurs, ajoute saint Thomas, semblent avoir été trompés, parce qu'ils estimaient que la forme était par elle-même le terme d'une production ; d'où il suivait qu'elle devait émaner d'un principe » purement « formel. Mais, comme Aristote le prouve au septième livre des *Métaphysiques* (de s. Th., leç. 7, 8 ; Did., liv. VI, ch. VIII, n. 3, 4 ; ch. IX, n. 7), ce qui, à proprement parler, est produit » quand il s'agit des êtres matériels, « c'est le composé ; c'est, en effet, le composé, qui, à vrai dire, subsiste. Quant à la forme, elle n'est pas dite exister, comme si c'était elle-même qui soit, mais parce qu'elle fait que quelque chose est. Il s'ensuit qu'elle n'est point produite, à proprement parler ; car c'est au même qu'il appartient d'être produit et d'être, le fait d'être produit n'étant qu'un acheminement à l'être ».

Cela dit, « il est manifeste que l'effet produit est semblable à la cause qui le produit ; car tout être qui agit produit un semblable à soi. Par conséquent, la cause qui produit les choses naturelles doit avoir un rapport de similitude avec le composé » en tant que tel : « soit, parce qu'elle est elle-même composée ; et c'est ainsi que le feu produit le feu ; soit parce que tout le composé, quant à sa matière et quant à sa forme, est contenu dans sa vertu ; et ceci est le propre de Dieu. Il suit de là que toute information de la matière, ou bien est produite immédiatement par Dieu », comme ce fut fait au commencement et comme il arrive encore lorsque Dieu agit miraculeusement, « ou bien est produite par quelque agent corporel, mais non, d'une façon immédiate, par l'ange ». — Ainsi donc, pour saint Thomas, l'ange ne peut jamais produire de lui-même ou par sa seule vertu un effet quelconque d'*altération* ou de *tranformation* dans le monde des corps. Toutes les fois qu'un tel effet est produit, il faut, si vraiment cet effet est naturel, qu'une cause d'ordre matériel ou corporel soit intervenue ; si aucune cause de cet

ordre n'est intervenue, l'effet est manifestement surnaturel, au sens le plus exclusif de ce mot; et cela veut dire que l'effet accuse une intervention personnelle et extraordinaire de Dieu.

L'*ad primum* répond que « notre âme est unie au corps par mode de forme; et, par suite, il n'y a pas à s'étonner que le corps soit transmuté d'une manière formelle en vertu des conceptions de l'âme; alors surtout que les mouvements de l'appétit sensible, qui impliquent une certaine transmutation corporelle, sont soumis à l'empire de la raison. Mais l'ange n'a pas de tels rapports avec le monde des corps; et, par suite, l'objection ne porte pas ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce que peut la vertu inférieure, la vertu supérieure le peut, mais non de la même manière; elle le peut d'une manière plus excellente. C'est ainsi que l'intelligence connaît les choses sensibles d'une manière plus excellente que le sens. Pareillement aussi, l'ange transmute la matière corporelle d'une façon plus excellente que les agents corporels, c'est-à-dire en mouvant ces agents corporels eux-mêmes, précisément parce qu'il est une cause supérieure ». — « La vertu active des anges est trop excellente par rapport à la vertu passive des êtres matériels : celle-ci n'est point proportionnée à recevoir, d'une façon immédiate, l'influx trop universel pour elle de la vertu angélique; il faut que cet influx lui parvienne par l'entremise ou l'action immédiate de vertus plus restreintes et plus contractées, comme sont les vertus des agents matériels », ainsi que s'exprime saint Thomas dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 16, art. 9. — Nous allons voir, à l'article suivant, par où se communique, au monde matériel, l'action de l'ange, d'une façon immédiate et proportionnée : c'est en agissant, par mode de moteur de mouvement local, sur les agents corporels qui meuvent par mode de moteur qui altère et qui transforme.

L'*ad tertium* déclare que « rien n'empêche qu'il y ait certains effets provenant de la vertu des anges dans les choses naturelles, auxquels les agents corporels ne sauraient suffire. Mais il ne s'ensuit pas pour cela que la matière obéisse aux anges à leur gré. C'est ainsi qu'elle n'obéit pas aux cuisiniers, à leur gré,

parce qu'ils produisent un certain mode de cuisson, en réglant l'action du feu, d'une manière artificielle, que le feu par lui-même ne produirait pas. Et le fait d'amener la matière à la forme substantielle ne dépasse pas la vertu de l'agent corporel, attendu qu'un semblable est apte à produire un semblable à lui ». — Cette réponse revient à dire que si les agents corporels ont la raison d'instruments par rapport aux anges, et si partout où se trouve un agent principal, il y a quelque chose, dans l'effet produit, qui est dû à sa vertu propre, il ne s'ensuit pas que ce qu'il y aura de propre à la vertu des anges, dans les effets que les agents corporels mus par eux produiront dans le monde, soit la production de la forme substantielle en tant que telle, comme le voulait l'objection : nullement; car cette forme substantielle est proportionnée à la vertu propre des agents corporels. Ce qui sera dû à la vertu propre des anges, c'est le mode spécial ou les conditions dans lesquelles sera produit tel effet que d'ailleurs les agents corporels pouvaient par eux-mêmes produire quant à sa substance.

Les anges, qui peuvent agir, même d'une façon directe et immédiate, dans le monde des corps où nous vivons et sur n'importe quelle espèce de corps qui se trouve dans ce monde et dans l'ensemble du monde corporel, ne peuvent agir, par eux-mêmes, à l'effet de produire, dans ce monde des corps, aucune espèce d'altération qualitative, à plus forte raison, aucune transformation substantielle, si ce n'est en utilisant les propriétés mêmes des agents corporels, et en se servant de ces sortes d'agents comme d'instruments qu'ils ont, de par leur nature, la puissance de mouvoir. — Mais comment meuvent-ils ces agents corporels? Quelle sorte de mouvement peuvent-ils naturellement leur communiquer? Est-ce du mouvement local qu'ils les meuvent?

C'est ce nouveau point de doctrine qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les corps obéissent aux anges pour le mouvement local?

Trois objections veulent prouver que « les corps n'obéissent pas aux anges pour le mouvement local ». — La première observe que « le mouvement local des corps naturels suit leurs formes » : c'est ainsi que, pour les anciens, le feu, en vertu de sa forme, s'élevait vers sa sphère propre, tandis que la terre tendait vers le centre [Cf. q. 66, art. 2]. « Or, les anges ne causent pas les formes des corps naturels, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Donc ils ne peuvent pas causer en eux le mouvement local ». — La seconde objection rappelle qu'« au huitième livre des *Physiques* (ch. VII, n. 1-8; de S. Th., leç. 14), il est prouvé que le mouvement local est le premier de tous les mouvements. Or, les anges ne peuvent pas causer les autres mouvements en transformant la matière. Donc, ils ne peuvent pas non plus causer le mouvement local ». — La troisième objection dit que « les membres du corps obéissent aux conceptions de l'âme, en ce qui touche au mouvement local, parce qu'ils ont en eux-mêmes un certain principe de vie » : ils sont eux-mêmes animés par l'âme. « Or, il n'est aucun principe de vie dans les corps naturels. Donc ils n'obéissent pas aux anges pour le mouvement local ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au troisième livre de *la Trinité* (ch. VIII, IX), que les anges prennent certaines semences corporelles pour produire certains effets. Or, ils ne peuvent faire cela qu'en mouvant d'un mouvement local. Donc les corps leur obéissent en ce qui est du mouvement local ».

Au corps de l'article, saint Thomas donne une belle raison, et qui est très profonde, pour montrer comment les anges qui ne peuvent mouvoir les corps d'un mouvement d'altération ou de transformation substantielle, peuvent, au contraire, les mou-

voir naturellement du mouvement local. « Selon que saint Denys le dit au chapitre septième des *Noms Divins*, remarque saint Thomas, *la divine Sagesse joint ensemble la fin des premiers et le commencement des seconds;* d'où il ressort que la nature inférieure atteint par son sommet la nature supérieure. D'autre part la nature corporelle est au-dessous de la naturelle spirituelle; et, parmi tous les mouvements corporels, le plus parfait est le mouvement local, comme il est prouvé au huitième livre des *Physiques* (chap. VII, n. 1-8; de S. Th., leç. 14) : la raison en est que l'être mû du mouvement local n'est pas en puissance à quelque chose d'intrinsèque, en tant que mû de ce mouvement; il n'est en puissance qu'à quelque chose d'extrinsèque, savoir : le lieu. Il suit de là que la nature corporelle est apte à être mue immédiatement par la nature spirituelle en ce qui est du lieu. Aussi bien les philosophes », et, en particulier, Aristote, « ont affirmé que les corps supérieurs étaient mus d'une façon locale par les substances spirituelles. Et c'est pour cela encore que l'âme », substance spirituelle, « nous apparaît mouvant le corps premièrement et principalement d'un mouvement local ». — Voilà donc par où le monde spirituel entre en contact avec le monde corporel; c'est par le moyen du mouvement local. Ce mouvement étant tout ce qu'il y a de plus parfait, dans l'ordre du mouvement affectant un corps, puisqu'il ne suppose aucune imperfection naturelle dans le sujet où il se trouve, mais seulement le passage, purement extrinsèque, d'un lieu à un autre, il est en harmonie immédiate avec la puissance active universelle des êtres spirituels; quand il s'agira, au contraire, d'effets atteignant les êtres corporels en eux-mêmes, il faudra une puissance active proportionnée à ces effets d'ordre plus limité et plus restreint, ainsi qu'il a été expliqué à l'article précédent, et les êtres spirituels ne pourront les produire qu'en se servant d'agents corporels dont ils appliqueront, par mode de mouvement local, les vertus propres à produire ces effets déterminés.

L'*ad primum* répond que, « dans les corps, il y a d'autres mouvements locaux en dehors de ceux qui suivent les formes naturelles de ces corps; c'est ainsi que le flux et le reflux de la mer ne suit pas la forme substantielle de l'eau, mais la vertu de

la lune. A plus forte raison, certains mouvements locaux peuvent-ils suivre la vertu des substances spirituelles ».

L'*ad secundum* formule expressément la remarque indiquée tout à l'heure à la fin du corps de l'article. « Les anges, dit saint Thomas, en causant le mouvement local qui est le premier de tous les mouvements, peuvent, par lui, causer les autres mouvements » d'altération ou même de transformation substantielle, « en ce sens qu'ils appliquent les agents corporels proportionnés à produire ces sortes d'effets; c'est ainsi que le forgeron applique le feu à rendre le fer malléable ». L'action des anges ressemble, sur ce point, à l'action de l'art qui ne peut rien produire sans les forces de la nature, mais qui utilise ces forces pour produire tels et tels effets déterminés que les forces de la nature n'eussent point produits laissées à elles seules. C'est la remarque de saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Puissance de Dieu*, q. 6, art. 3.

L'*ad tertium* observe que « les anges ont une vertu moins limitée que la vertu de l'âme. De là vient que la vertu de l'âme ne porte que sur le corps qui lui est uni et qu'elle vivifie. Quant aux autres corps, elle ne les mouvra que par l'intermédiaire de son propre corps. La vertu de l'ange, au contraire, n'est attachée à aucun corps ; et c'est pour cela que l'ange peut mouvoir d'un mouvement local les corps qui ne lui sont pas unis ». Cela même dont l'objection voulait faire une cause d'infériorité pour l'ange est la raison de sa supériorité par rapport à l'âme. L'âme ne peut exercer son action motrice que sur un point déterminé du corps qui lui est uni ; et par ce point elle meut soit les membres de son corps, soit aussi, d'une façon encore plus médiate, les autres corps. Mais il est un point qu'elle meut immédiatement par sa seule volonté. Ce que l'âme peut naturellement par rapport à ce point de son corps, l'ange le peut par rapport à tous les corps. « Nous voyons, dit saint Thomas, dans *les Questions disputées, du mal*, q. 16, art. 1, *ad 14um*, que l'âme humaine, par sa seule intelligence et sa seule volonté, meut le corps qui lui est uni. Or, plus une substance intellectuelle est élevée, plus elle a une vertu motrice universelle. De là vient que la substance intellectuelle séparée de tout corps, peut mouvoir, par l'acte de

sa volonté, même les corps qui ne lui sont pas unis; et cela, d'autant plus excellemment, qu'elle sera elle-même plus excellente, à tel point qu'on attribue au ministère de certains anges le mouvement des corps célestes. Quant à mouvoir, par le seul acte de sa volonté, le monde de la matière, en ce qui est des transformations substantielles, ceci est absolument le propre de Dieu ».

Et ce dernier mot nous amène à mettre dans tout son relief un point de doctrine déjà indiqué à propos des articles précédents, dont il n'est d'ailleurs que le corollaire; c'est à savoir si les anges peuvent faire des miracles. Nous allons examiner ce point de doctrine à l'article suivant.

Article IV.

Si les anges peuvent faire des miracles?

Quatre objections veulent prouver que « les anges peuvent faire des miracles ». — La première est un texte formel de « saint Grégoire », qui « dit (dans son Homélie XXXIV sur l'Évangile) : *On appelle Vertus, ces esprits qui d'ordinaire accomplissent les prodiges et les miracles* ». — La seconde objection arguë d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXIX), que *les magiciens font des miracles en vertu de contrats privés; les bons chrétiens, en vertu d'un droit public; les mauvais chrétiens, en vertu des signes du droit public.* Or, les magiciens accomplissent des miracles, parce que *les démons les écoutent*, ainsi que saint Augustin le dit au même livre (ce n'est pas dans le même livre, mais dans un livre faussement attribué à saint Augustin, les *Sentences*, liv. XXI, sent. IV). Donc, les démons peuvent faire des miracles; et, à plus forte raison, les bons anges ». — La troisième objection apporte un autre texte du même livre faussement attribué à « saint Augustin », où il est « dit que *tout ce qui s'accomplit dans le monde visible peut être cru sans absurdité être aussi l'œuvre des puissances inférieures qui sont dans l'air.* D'autre part, nous donnons le nom de miracle à tout effet des causes na-

turelles produit en dehors de l'ordre naturel de ces causes; comme, par exemple, que quelqu'un guérisse de la fièvre sans recourir à l'action de la nature. Donc, les anges et les démons peuvent faire des miracles ». — La quatrième objection fait remarquer que « la vertu supérieure n'est pas soumise à l'ordre des causes qui lui sont inférieures. Or, la nature corporelle est inférieure à l'ange. Donc l'ange peut produire tels effets en dehors de l'ordre des agents corporels; et cela même est faire des miracles ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu« il est dit de Dieu dans le psaume (CXXXV, v. 4) qu'*Il est Celui qui seul accomplit de grandes choses merveilleuses* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir nettement le miracle. « On appelle *miracle*, au sens propre, ce qui se fait en dehors de l'ordre de la nature ». Saint Thomas remarque qu'il faut entendre cette définition dans son sens le plus absolu. « Il ne suffit pas, dit-il, pour qu'il y ait miracle, au sens strict, que ce qui se fait soit en dehors de l'ordre d'une cause particulière; sans quoi, lorsqu'on jette une pierre en haut, ce serait un miracle, attendu qu'être mue en ce sens est chose qui n'est pas selon la pente naturelle de la pierre. C'est donc par là, qu'une chose mérite le nom de miracle, lorsqu'elle se fait en dehors de l'ordre de toute la nature créée. Or, il n'y a que Dieu qui puisse faire cela. Ce que l'ange, en effet, ou toute autre créature, accomplissent par leur propre vertu, est une œuvre qui rentre dans l'ordre de la nature créée; et, par suite, ce n'est pas un miracle. Il suit de là qu'il n'y a que Dieu qui puisse faire des miracles ». — Comment tel effet produit dans l'enchaînement des causes naturelles, sans l'action de ces causes, se rattache immédiatement à l'action personnelle de Dieu et traduit ou manifeste son intervention extraordinaire, nous l'avons expliqué plus haut, quand il s'est agi du miracle [Cf. q. 105, art. 6-8). Qu'il nous suffise de remarquer de nouveau, ici, que, d'après la doctrine exposée par saint Thomas dans les trois premiers articles de la question actuelle, toutes les fois que nous avons un effet d'altération qualitative ou de transformation substantielle produit sans l'intervention des causes ou des agents physico-

chimiques, nous avons, à n'en pas douter, un effet produit par la vertu propre de Dieu et non par la vertu propre d'un être créé, sans en excepter les anges eux-mêmes, soit bons, soit mauvais. Les anges, en effet, ne peuvent produire de tels phénomènes, par leur vertu propre, qu'en utilisant les forces physico-chimiques, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad primum* explique en quel sens on doit dire que les anges, même bons, peuvent faire des miracles. Ce n'est jamais qu'ils accomplissent les œuvres miraculeuses par leur vertu propre; mais seulement par mode d'intercession, ou parce qu'ils sont les instruments de la vertu divine. « Certains anges, déclare saint Thomas, sont dits faire des miracles, soit parce qu'à leur demande Dieu lui-même accomplit ces miracles, auquel sens les saints aussi sont dits faire des miracles; soit parce qu'ils prêtent un certain ministère dans les miracles qui s'accomplissent; et c'est ainsi qu'ils pourront rassembler la poussière des morts au jour de la résurrection, ou faire toute autre chose de ce genre »; mais le côté formel de l'œuvre, ce n'est pas leur vertu propre qui l'accomplit, c'est, directement, la vertu de Dieu.

L'*ad secundum* distingue les miracles vrais de ce qui ne mérite que d'une façon relative et impropre le nom de miracle. « Le miracle, au sens pur et simple, ainsi qu'il a été dit, est ce qui est en dehors de l'ordre de toute la nature créée. Seulement, et parce que nous ne connaissons pas toute la vertu de la nature créée » [on voit que saint Thomas n'ignorait pas ce dont quelques-uns voudraient aujourd'hui faire une objection insoluble contre la constatation des vrais miracles], « à cause de cela, quand une chose se produit en dehors de l'ordre des natures créées que nous connaissons, par une vertu créée ignorée de nous, cette chose est pour nous un miracle ». Ce n'est pas un miracle au sens vrai et parfait; c'est, en quelque sorte, un miracle relatif. La chose est miraculeuse pour nous, mais elle ne l'est pas en soi. « Ainsi donc, lorsque les démons accomplissent certains prodiges, par leur vertu naturelle, ce ne sont pas des miracles, au sens pur et simple; ils ne le sont que pour nous, ». qui ne savons pas discerner l'action des démons « C'est de la sorte que les magiciens font des miracles par la vertu des démons. — Et ces mira-

cles sont dits s'accomplir *par des contrats privés* », ajoute saint Thomas pour expliquer le texte de saint Augustin cité dans l'objection, « parce que toute vertu de la créature, dans l'univers, est comme la vertu d'une personne privée dans la cité; aussi bien, ce que le magicien accomplit en vertu d'un pacte contracté avec le démon, c'est une œuvre qui s'accomplit comme *en vertu d'un contrat privé*. La justice divine, au contraire, est, dans l'univers, comme la loi publique dans la cité » [On remarquera cette grande pensée de saint Thomas assimilant l'univers à une cité, et la volonté de Dieu, dans cet univers, à l'ordination suprême, qui, dans la cité, constitue la raison de loi pour tous]. « Et voilà pourquoi les bons chrétiens qui accomplissent des miracles par la justice » ou la puissance « de Dieu, sont dits faire de miracles *en vertu du droit public*. Quant aux mauvais chrétiens, ils sont dits les accomplir *en vertu des signes du droit public*, soit en invoquant le nom du Christ, soit en usant de certains sacrements ». Par *mauvais chrétiens*, dans ce texte de saint Augustin, il faut entendre ceux qui n'étant pas en état de grâce, mais utilisant la vertu des choses saintes, comme les sacrements, ou les sacramentaux, mettent en jeu, d'une façon surnaturelle, la toute-puissance de Dieu.

L'*ad tertium* dit que « si les anges peuvent faire certaines choses qui ne rentrent pas dans l'ordre de la nature corporelle, ils ne peuvent cependant pas faire quelque chose qui soit en dehors de l'ordre ou de la vertu de toute créature », puisque eux-mêmes rentrent dans cet ordre; « et c'est précisément ce qui est requis pour la raison de miracle, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Les anges peuvent, par leur vertu propre, produire certains effets, dans la nature, qui dépassent les forces ordinaires de la nature; mais ils ne produisent ces effets que selon la condition de leur vertu, non selon la condition qui convient en propre à la vertu divine et qui se manifeste soit dans la substance du fait qu'elle produit, soit dans le sujet qui reçoit son action, soit dans le mode dont elle agit. — Nous aurons à revenir bientôt sur la question des faux prodiges accomplis par le démon, à propos de l'action séductrice des démons sur les hommes (q. 114, art. 4).

Si les anges peuvent agir dans le monde des corps, leur action ne s'y traduit, d'une façon directe, que par mode de mouvement local. Ils peuvent ainsi utiliser les forces cosmiques elles-mêmes pour produire certains effets et parfois même des effets qui auront pour nous toute l'apparence du miracle. A vrai dire cependant, il n'y a de réels miracles accomplis par les anges que lorsqu'ils agissent comme instruments de la vertu divine ; car, tout ce qu'ils produisent comme étant seulement l'effet de leur vertu propre, rentre dans l'ordre des causes créées.

« Après avoir étudié l'action des anges sur le monde des corps, nous devons maintenant considérer cette action sur les hommes. — Et, d'abord, quelles mutations ils peuvent produire dans l'homme par leur vertu naturelle (q. 111) ; ensuite, comment ils sont envoyés par Dieu en ministère auprès des hommes (q. 112) ; troisièmement, comment ils gardent les hommes » (q. 113).

D'abord, quelles mutations ils peuvent produire dans l'homme par leur vertu naturelle. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXI.

DE LA MUTATION DE L'HOMME PAR L'ANGE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'ange peut illuminer l'intelligence de l'homme ?
2° S'il peut changer ses affections ?
3° S'il peut changer son imagination ?
4° S'il peut changer ses sens ?

Les quatre articles de cette question passent en revue les diverses facultés qui sont dans l'homme et les étudient par rapport à l'action de l'ange sur elles.

D'abord, l'intelligence.

Article Premier.

Si l'ange peut illuminer l'homme ?

Il s'agit ici de la lumière intellectuelle qui éclaire l'esprit. — Trois objections veulent prouver que « l'ange ne peut pas éclairer l'homme ». — La première arguë de ce que « l'homme est illuminé par la foi ; et c'est pour cela que saint Denys, dans son livre de la *Hiérarchie ecclésiatique* (ch. III), attribue l'illumination au baptême, qui est le sacrement de la foi. Or, la foi vient immédiatement de Dieu, selon cette parole de l'Épître aux *Éphésiens*, ch. II (v. 8) : *C'est d'une façon gratuite que vous avez été sauvés par la foi, et cela ne vient pas de vous ; c'est, en effet, un don de Dieu.* Donc l'homme n'est pas illuminé par l'ange, mais immédiatement par Dieu ». Cette objection nous vaudra une réponse très importante de saint Thomas. — La seconde

objection argumente dans le même sens d'une action immédiate de Dieu sur l'intelligence de l'homme, sans l'entremise des anges. « Sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, chap. I (v. 19) : *Dieu le leur a manifesté*, la Glose dit que *la raison naturelle n'a pas été la seule à manifester aux hommes les choses de Dieu, mais Dieu aussi le leur a révélé par son œuvre*, c'est-à-dire par la créature. Or, l'une et l'autre viennent de Dieu immédiatement, savoir la raison naturelle et la créature. C'est donc Dieu Lui-même qui illumine l'homme immédiatement », et non pas les anges. — La troisième objection dit que « quiconque est illuminé a conscience de son illumination. Or, les hommes ne perçoivent pas qu'ils soient illuminés par les anges. Donc ils ne le sont pas en effet ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Denys », qui « prouve, au chapitre IV de la *Hiérarchie céleste,* que les révélations des choses divines parviennent aux hommes par l'entremise des anges. Or, ces sortes de révélations sont des illuminations, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 106, art. 1 ; q. 107, art. 2). Donc les hommes sont illuminés par les anges ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par appuyer la doctrine qu'il veut établir sur le grand principe qui domine toutes les questions relatives à l'ordre du gouvernement divin dans le monde. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 106, art. 1), rappelle le saint Docteur, l'ordre de la divine Providence veut que les êtres inférieurs soient soumis à l'action des supérieurs ; d'où il suit que si les anges inférieurs sont illuminés par les anges supérieurs, de même, les hommes, qui sont inférieurs aux anges, sont illuminés par eux. Le mode d'illumination, dans l'un et l'autre cas, est en partie semblable et en partie divers. Il a été dit plus haut (q. 106, art. 1), en effet, que l'illumination, ou la manifestation de la vérité divine, implique deux choses ; savoir : que l'intelligence inférieure est fortifiée par l'action de l'intelligence supérieure; et que les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence supérieure sont proposées, par elle, à l'intelligence inférieure, en telle manière que celle-ci puisse les saisir. Ce dernier point, quand il s'agit des anges, se vérifie par cela même que l'ange supérieur divise son concept universel de la vérité pour le

proportionner à la capacité de l'ange inférieur, ainsi qu'il a été dit plus haut (article précité). Mais l'intelligence humaine ne peut pas saisir la vérité intelligible toute nue ; car il lui est connaturel d'entendre en se tournant du côté des images, ainsi qu'il a été expliqué plus haut (q. 84, art. 7). Et, par conséquent, c'est sous la similitude des choses sensibles que les anges proposeront aux hommes la vérité intelligible, selon ce que dit saint Denys, au chap. 1 de la *Hiérarchie céleste*, qu'*il est impossible que le rayon divin luise, pour nous, autrement qu'enveloppé dans la diversité des voiles sacrés* ». Dans les *Question disputées, de la Vérité*, q. 11, art. 2 ; et *du Mal*, q. 16, art. 12, saint Thomas nous avertit que cette manifestation de la vérité intelligible par mode d'images sensibles peut se faire, de la part des anges, aux hommes, d'une double manière : ou par mode d'apparitions extérieures et en agissant sur les sens du corps, à la manière dont un homme communique à l'autre ses propres pensées ; ou par mode de représentations imaginatives intérieures. Le premier mode implique toujours une certaine intervention extraordinaire de l'ange ; le second, au contraire, est le mode qui convient en propre à l'ange et qui est son mode connaturel ou ordinaire d'agir. — Voilà donc comment l'ange peut agir, en un premier sens, sur l'intelligence de l'homme, à l'effet de l'éclairer : en lui proposant, de la manière qui vient d'être dite, les idées ou les conceptions dont l'intelligence de l'homme doit se nourrir. — Mais il peut aussi agir sur cette intelligence du côté de la lumière intellectuelle elle-même. La lumière intellectuelle se prend ici, comme l'explique saint Thomas, dans la question précitée *du Mal* (q. 16, art. 12), pour la vertu même intellective, soit la vertu abstractive qui constitue l'intellect agent, soit la vertu de percevoir et de juger qui est la faculté même de l'intelligence, ou l'intellect possible. « Du côté de cette vertu intellective, dit ici saint Thomas, l'intelligence humaine, comme étant inférieure, est fortifiée par l'action de l'intelligence angélique ». Nous devons entendre cela au sens où nous l'avons expliqué quand il s'agissait de l'action de l'ange supérieur sur l'intelligence de l'ange inférieur. Aucun ange n'agit directement sur l'intelligence d'un autre, ni non plus sur l'intelligence de l'homme, car ceci est le propre de Dieu.

Mais en proposant une vérité saisie par lui dans une lumière plus excellente et plus haute, cette vérité porte avec elle à l'intelligence qui la saisit un surcroît de lumière qui la rend plus forte et plus apte à saisir ensuite toute autre vérité (Cf. ce qui a été dit à l'article premier de la question 106).

L'*ad primum*, en répondant à la difficulté de l'objection, formule, de la manière la plus précise, un des points de doctrine les plus délicats et les plus importants, touchant l'acte de foi. « Deux choses concourent à la foi, explique le saint Docteur. — Il y a, d'abord, l'habitus de l'intelligence, qui incline cette dernière à obéir à la volonté dans son mouvement vers la vérité divine : l'intelligence, en effet, donne son assentiment à la vérité de la foi, non pas convaincue par la raison, mais commandée par la volonté, car *nul ne croit qu'autant qu'il veut*, ainsi que le dit saint Augustin (sur S. Jean, tr. XXVI). Et, à ce titre, la foi vient de Dieu seul. — En second lieu, il est requis, pour la foi, que l'objet à croire soit proposé au croyant. Et ceci se fait par l'homme, en tant que la foi vient par l'ouïe, comme il est dit dans l'Épître *aux Romains*, chap. X (v. 17); mais d'abord par les anges, qui révèlent aux hommes les choses divines. Par où l'on voit que les anges ont une action dans l'illumination de la foi. — D'ailleurs, ce n'est pas seulement sur les choses à croire que les hommes sont illuminés ou éclairés par les anges, mais aussi sur ce qu'ils doivent faire ». — On aura remarqué la distinction établie ici par saint Thomas entre l'habitus de la foi et la proposition de l'objet de foi. C'est par rapport à l'habitus qu'il exclut la raison qui convainc ou qui s'impose à l'intelligence. Mais, du côté de la proposition de l'objet à croire, la conviction rationnelle peut parfaitement exister, au sens le plus formel du mot. L'homme peut parfaitement voir par sa raison, et en examinant les titres de ceux — messagers angéliques ou humains — qui lui proposent tel objet à croire, de la part de Dieu, qu'en effet Dieu lui propose cet objet à croire. Toutefois, cela ne suffit pas pour qu'il donne son assentiment. Il peut refuser de croire ce que Dieu lui propose. Et quand il donne son assentiment, quand il croit, ce n'est pas seulement parce qu'il voit que Dieu lui demande de croire, c'est aussi parce que, voyant cela, il sou-

met volontairement son intelligence à l'intelligence de Dieu. C'est dans cette soumission volontaire de l'intelligence à Dieu qui lui parle, que consiste l'acte formel de la foi. — Mais nous n'avons pas à insister ici sur ce point de doctrine. Nous y reviendrons plus tard, quand il s'agira expressément de la foi, au début de la *Secunda Secundæ*. Nous avons voulu seulement souligner au passage la réponse lumineuse donnée ici par le saint Docteur.

L'*ad secundum* observe que « la raison naturelle, qui vient immédiatement de Dieu, peut être fortifiée par l'ange, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). — De même, des espèces venues de la créature se dégagera une vérité intelligible d'autant plus haute que l'intelligence humaine », dans sa double vertu d'intellect agent et d'intellect possible, « se trouvera plus forte ». On pourrait ajouter, en ce qui est de ce dernier point, que la disposition ou l'ordre des images sensibles conservées dans l'imagination peut aider à une meilleure perception intellectuelle, comme le remarque saint Thomas dans la question 16 *du Mal*, art. 12. — « Et, à ces divers titres, l'homme est aidé par l'ange, à l'effet d'acquérir par les créatures une connaissance plus parfaite des choses de Dieu ».

L'*ad tertium* répond que « l'opération intellectuelle et l'illumination se peuvent considérer d'une double manière. — D'abord, du côté de la chose entendue; et, de la sorte, quiconque entend ou est illuminé, connaît qu'il entend ou qu'il est illuminé ; car il connaît que la chose entendue est perçue par lui » : il a conscience de connaître cette chose. — « D'une autre manière, on peut considérer l'opération intellectuelle et l'illumination, du côté du principe qui les produit. A ce titre, il n'est pas nécessaire que quiconque entend une vérité connaisse ce qu'est l'intelligence qui est le principe de l'opération intellectuelle. De même, il n'est pas nécessaire que quiconque est illuminé par l'ange connaisse qu'en effet il est illuminé par lui ».

L'ange peut exercer sur l'intelligence de l'homme une action illuminatrice, soit en fortifiant sa vertu intellective par l'influx de sa propre vertu supérieure à celle de l'homme, soit en lui facili-

tant l'usage plus particulièrement adapté des espèces ou images venues des sens, qui lui sont indispensables pour son acte d'entendre. — Après la question de l'intelligence, celle de la volonté : l'ange peut-il agir sur la volonté de l'homme?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les anges peuvent changer la volonté de l'homme?

Trois objections veulent prouver que « les anges peuvent changer la volonté de l'homme ». — La première est un texte de « la Glose », qui, sur ce mot de l'Épître *aux Hébreux*, chap. I (v. 7) : *Celui qui fait de ses anges des esprits, et de ses ministres des flammes de feu*, dit qu'*ils sont du feu, quand ils brûlent en esprit et qu'ils consument nos vices*. Or, il n'en serait pas ainsi s'ils ne changeaient les volontés. Donc les anges peuvent changer la volonté ». — La seconde objection cite un double texte du vénérable Bède et de saint Jean Damascène. Le vénérable « Bède dit (sur S. Matthieu, ch. XV, v. 11) que le diable n'est pas l'inspirateur des mauvaises pensées, mais qu'il en est l'*allumeur*. Saint Jean Damascène dit de plus qu'il en est aussi l'inspirateur; il dit, en effet, au second livre (de la *Foi orthodoxe*, chap. IV), que *toute méchanceté et toute passion impure vient, dans l'esprit, du démon, et il lui est permis de l'inspirer à l'homme*. Et, pour la même raison, les bons anges inspirent et allument de bonnes pensées. Or, ils ne pourraient pas faire cela s'ils ne changeaient la volonté. Donc ils la changent ». — La troisième objection rappelle ce qui a été dit à l'article précédent, que « l'ange illumine l'intelligence de l'homme par l'entremise des images. Or, de même que l'imagination, qui sert l'intelligence, peut être modifiée par l'ange, de même l'appétit sensible qui est soumis à la volonté, car lui aussi est une faculté qui se sert d'un organe corporel. Il s'ensuit que si l'ange peut illuminer l'intelligence, il peut aussi changer la volonté ».

L'argument *sed contra* se contente de dire que « changer la volonté est le propre de Dieu, selon cette parole du livre des

Proverbes, chap. XXI (v. 1) : *le cœur du roi est dans la main du Seigneur ; Il le tournera partout où Il voudra* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la volonté peut être changée d'une double manière. — D'abord, de l'intérieur. Et, de la sorte, comme le mouvement » ou l'acte « de la volonté n'est pas autre chose que l'inclination de la volonté vers la chose voulue, c'est le propre de Dieu seul », en plus de la volonté elle-même, « de changer ainsi la volonté ; car c'est Lui seul qui donne à la nature intellectuelle la vertu d'une telle inclination. De même, en effet, que l'inclination naturelle ne vient que de Dieu, auteur de la nature, de même l'inclination volontaire ne vient que de Dieu qui cause la volonté ». Nous avions déjà entendu saint Thomas nous exposer ce point de doctrine, à l'article 4 de la question 105. Il le donne toujours le même et avec la même netteté, en tous les endroits de ses écrits où il traite de la question actuelle [Cf. second livre des *Sentences*, dist. VIII, art. 5; troisième livre *contre les Gentils*, ch. XCII; *de la Vérité*, q. 22, art. 9; *du Mal*, q. 3, art. 3, 4]. Partout il revendique pour Dieu, mais pour Dieu seul, le pouvoir d'agir directement au plus intime de la volonté créée, et d'y produire, par mode de cause efficiente, ou, comme il s'exprime en ces divers endroits, par mode de cause perfective, *per modum causæ perficientis*, n'importe quel acte de vouloir, sans en excepter les actes les plus formels du libre arbitre qui se nomment les élections. C'est même par là qu'il distingue le plus l'action de Dieu de l'action des anges, dont il va être question tout à l'heure, sur la volonté de l'homme : « l'action de l'ange ne fait que disposer à l'élection, dit-il; l'action de Dieu la fait ; *operatio angeli est solum sicut disponens ad electionem: operatio autem Dei est sicut perficiens* » (III *contre les Gentils*, ch. XCII); et, dans le chapitre précédent du même livre, il disait qu' « il faut que les mouvements de toutes nos volontés et de toutes nos élections se ramènent à la volonté divine, mais non à une autre cause ; parce que Dieu seul est la cause de nos volontés et de nos élections : *oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est* ».

Mais pourquoi insister sur une vérité que tout proclame dans les écrits du saint Docteur?

« D'une autre manière, la volonté est mue de l'extérieur. Et ceci, dans l'ange, ne se produit que d'une seule sorte, savoir par le bien que l'intelligence perçoit » et qu'elle présente à la volonté. « Il suit de là que dans la mesure où quelqu'un est cause qu'un objet soit saisi comme bien à vouloir, dans cette mesure-là il meut la volonté. De cette manière encore, Dieu seul peut mouvoir efficacement la volonté », lui présentant un objet que la volonté ne peut pas ne pas vouloir; car Lui seul peut présenter à la volonté, dans le face à face de la vision béatifique, le Bien infini qui la remplit et qui n'est autre que Lui-même. « Quant à l'ange ou à l'homme, ils ne peuvent mouvoir la volonté que par mode de persuasion, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 105, art. 4; q. 106, art. 2). — Outre ce mode de mouvoir », qui peut porter sur la volonté de l'ange aussi bien que sur la volonté de l'homme, « il est un autre mode dont peut être mue encore la volonté, dans l'homme », de cette motion que nous avons appelée une motion de l'extérieur, par opposition à la motion de l'intérieur exclusivement propre à Dieu, « et c'est en raison de la passion qui existe dans l'appétit sensible; comme lorsque la volonté est inclinée à vouloir quelque chose en raison de la concupiscence ou de la colère. De cette manière aussi, les anges peuvent mouvoir la volonté, selon qu'ils peuvent exciter ces sortes de passions. Toutefois, ce n'est jamais nécessairement qu'ils la meuvent; car la volonté demeure toujours libre de consentir ou de résister à la passion ». Ce mode de mouvoir la volonté, comme d'ailleurs le précédent, se rattache à la motion par mode d'objet. Lorsqu'en effet telle ou telle passion est excitée dans l'homme, il en résulte que la raison pratique est diversement inclinée à présenter à la volonté, sous la raison de bien ou sous la raison de mal, l'objet que cette dernière peut être appelée à rejeter ou à vouloir. Mais, comme nous l'a dit saint Thomas, si, dans ce cas, la volonté peut être influencée, elle ne peut jamais être nécessitée; car, pour autant qu'il s'agit d'un bien fini, elle demeure libre de le vouloir ou de ne le vouloir pas [Cf. q. 81, art. 3; q. 82, art. 1, 2; q. 83, art. 1].

L'*ad primum* observe que « les ministres de Dieu, hommes ou anges, sont dits *consumer les vices* et *enflammer à la vertu,* par mode de persuasion », en proposant à la volonté son vrai bien et en excitant, dans l'appétit sensible, des émotions saintes.

L'*ad secundum* déclare que « les démons ne peuvent pas inspirer les pensées en les causant du dedans; car l'usage de la faculté de penser est soumis à la volonté. Toutefois, le démon est dit « allumer » des pensées, en tant qu'il incite à penser ou à vouloir telle chose à laquelle on pense; et cela, par mode de persuasion, ou en excitant les passions », ainsi qu'il a été dit. « C'est cela même que saint Jean Damascène appelle inspirer des pensées; parce qu'une telle opération se fait au dedans de l'homme. — Que s'il s'agit des bonnes pensées, elles sont attribuées à un principe plus haut, c'est-à-dire à Dieu, bien qu'elles soient procurées par le ministère des anges ». Nous voyons, par cette dernière remarque de saint Thomas, que c'est par l'entremise ou le ministère des bons anges que les bonnes pensées descendent de Dieu jusqu'à nous.

L'*ad tertium* formule une remarque très importante. « L'intelligence humaine, dit saint Thomas, dans l'état de la vie présente, ne peut rien entendre sans se tourner du côté des images venues des sens ; mais la volonté humaine peut vouloir son objet, sur le jugement de la raison, sans qu'elle ait à suivre la passion de l'appétit sensible ». L'appétit sensible n'agit pas directement sur la volonté. Il n'agit sur la volonté que par l'entremise de la raison. Et voilà pourquoi il n'y a pas, entre la volonté et l'appétit sensible, le rapport ou la connexion qui existe entre l'intelligence et les images venues des sens. Ici, la dépendance est immédiate et absolue; là, elle n'est que médiate et relative. « Aussi bien, l'objection ne suit pas ».

Les anges ne peuvent changer la volonté de l'homme. Ils peuvent seulement agir indirectement sur elle par mode de persuasion ou par mode de disposition préalable et subjective pouvant l'incliner à vouloir de préférence tel ou tel objet. Mais la volonté demeure toujours maîtresse de son acte; de telle sorte que si elle pose l'acte de vouloir ou si elle refuse de poser cet acte, elle en

garde toute la responsabilité formelle. Nul autre qu'elle, dans l'ordre créé, n'intervient ici, et le sanctuaire de sa conscience est absolument inviolable [Cf. *Traité des anges,* q. 57, art. 4]. — Que penser de l'action de l'ange sur l'imagination de l'homme? Peut-il la changer, c'est-à-dire la faire passer de la puissance à l'acte, ou de tel acte à tel acte?

C'est ce que nous devons examiner maintenant, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'ange peut changer l'imagination de l'homme?

Quatre objections veulent prouver que « l'ange ne peut pas changer l'imagination de l'homme ». — La première rappelle que « l'imagination, selon qu'il est dit au livre *de l'Ame* (liv. III, ch. III, n. 16; de S. Th., leç. 6), *est un mouvement produit par le sens en acte.* Or, si elle était l'effet de l'immutation de l'ange, elle ne serait plus produite par le sens en acte. Donc, il est contre la raison même de l'acte de l'imagination qu'il puisse être dû à l'immutation de l'ange ». — La seconde objection observe que « les formes qui sont dans l'imagination, parce qu'elles sont plus spirituelles, sont plus nobles que les formes qui sont dans la matière sensible. Or, l'ange ne peut pas imprimer les formes dans la matière sensible, ainsi qu'il a été dit (q. 110, art. 2). Donc il ne peut pas imprimer les formes dans l'imagination; et, par suite, il ne peut pas changer l'acte de cette faculté ». — La troisième objection dit que, « d'après saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XII), *par le mélange d'un autre esprit, il peut se faire que ce que cet esprit connaît soit montré, grâce à ces sortes d'images, à celui à qui il se mêle, soit pour que celui-ci entende, soit pour qu'il manifeste à d'autres ce qu'il entend.* Or, on ne voit pas que l'ange puisse se mêler à l'imagination humaine; ni non plus que l'imagination puisse saisir les choses intelligibles que l'ange connaît. Donc il semble que l'ange ne peut pas changer l'imagination ». — La quatrième objection, fort intéressante, remarque

que, « dans la vision imaginative, l'homme adhère aux images des choses comme aux choses elles-mêmes. Or, il y a en cela une certaine déception. Puis donc que les anges bons ne peuvent pas être causes de déception » ou d'erreur, « il semble qu'ils ne peuvent pas causer la vision imaginative, en changeant l'imagination », c'est-à-dire en agissant sur cette faculté pour lui imprimer certaines images ou pour substituer aux images précédentes des images nouvelles.

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui apparaît dans les songes, est vu d'une vision imaginative »; les sens, en effet, sont liés, et c'est l'imagination seule qui agit. « Or, les anges révèlent certaines choses durant le sommeil, comme on le voit en saint Matthieu, chap. I (v. 20), et chap. II (v. 13, 19), au sujet de l'ange qui apparaît en songe à Joseph. Donc, l'ange peut mouvoir l'imagination » et la faire agir.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'ange, soit bon, soit mauvais, peut mouvoir, par la vertu de sa nature, l'imagination de l'homme. Et voici, ajoute le saint Docteur, comment on peut s'en rendre compte. Il a été dit plus haut (q. 110, art. 3), que la nature corporelle obéit à l'ange en ce qui est du mouvement local. Il s'ensuit que ce qui peut être causé par le mouvement local de certains corps sera soumis à la vertu naturelle des anges. Or, il est manifeste que les apparitions imaginatives sont causées parfois, en nous, par le mouvement local des esprits » (les *esprits vitaux* des anciens, qu'on ne sait trop par quel mot traduire en langage moderne; d'aucuns parleraient de *courants*, de courants nerveux, magnétiques, électriques, etc.; mais ces divers mots disent-ils bien tout ce que disait ou comprenait ce simple mot des anciens, les *esprits*, au sens où nous parlons encore de vins *spiritueux*) « et des humeurs. Aussi bien, Aristote, au livre *Du sommeil et de la veille* (ou des *Insomnies*, ch. III), assignant la cause des apparitions qu'on voit en songe, dit que *lorsque l'animal dort, le sang redescendant plus abondant vers le principe sensitif, descendent en même temps les mouvements*, c'est-à-dire les impressions laissées », dans les organes, par l'action des objets sensibles, impressions conservées dans les esprits de la sensation » (ici vraiment, nous pourrions parler de

courants nerveux) « *qui meuvent le principe sensitif* »; cela revient à dire que les images ou les représentations des objets sensibles, causées par ces derniers, durant l'état de veille, dans les organes des sens, n'étant plus neutralisées ou absorbées par d'autres impressions actuelles plus fortes, causées par les objets sur ces mêmes organes, sont de nature à agir sur le sens central et, par lui, sur l'imagination, « en telle sorte qu'il se produit » intérieurement « une certaine apparition » de l'objet, « comme si le principe sensitif était actionné, à ce moment, par les objets extérieurs eux-mêmes. Cette commotion des esprits et des humeurs peut être si forte, que ces sortes d'apparitions se produiront même à l'état de veille, comme on le constate dans les frénétiques et autres malades ». Dans ce cas, et en raison d'une mauvaise disposition organique, les impressions des objets extérieurs n'arrivent pas à maîtriser les impressions autrefois reçues et qui s'imposent dans un état plus ou moins incohérent aux facultés intérieures [Cf. ce qui a été dit plus haut, dans le *Traité de l'Homme*, q. 84, art. 8, *ad 2um*, relativement à l'action de l'intelligence plus ou moins empêchée, selon que les sens extérieurs se trouvent plus ou moins liés]. — « De même donc, conclut saint Thomas, que cette mise en acte de l'imagination se produit par la commotion naturelle des humeurs, et parfois aussi par la volonté de l'homme, qui imagine, le voulant, ce qu'il avait autrefois perçu par ses sens », et de ceci, chacun de nous peut, à son gré, faire l'expérience, car nous pouvons, quand nous le voulons, suspendre, en quelque sorte, l'action de nos sens extérieurs portant sur les objets qui les frappent actuellement, et revivre, par l'imagination, les impressions sensibles autrefois perçues; « de même, aussi, cela peut se produire par la vertu de l'ange, soit bon, soit mauvais, quelquefois avec l'aliénation des sens corporels, quelquefois aussi sans cette aliénation ». — Nous ne saurions trop souligner cette conclusion de saint Thomas; car elle est d'une importance souveraine pour apprécier comme il convient une infinité de faits, consignés dans l'histoire, ou constatés tous les jours, notamment dans les choses de l'occultisme et du spiritisme. Elle est encore d'une portée plus universelle ou plus vaste pour saisir l'action invisible du

monde angélique sur l'homme, soit en bien pour l'aider dans l'œuvre du salut, soit en mal et sous forme de tentation pour le perdre.

L'*ad primum* accorde que « le premier principe de l'imagination vient du sens mis en acte » par l'objet sensible. « Nous ne pouvons, en effet, déclare expressément saint Thomas, imaginer ce que nous n'avons jamais perçu par les sens, ou en tout, ou en partie; et c'est ainsi qu'un aveugle-né ne peut pas imaginer les couleurs. Mais, parfois, l'imagination est informée en telle sorte que l'acte du mouvement imaginatif se produit, par les impressions » sensibles « conservées au-dedans ». — Dans les *Questions disputées, du mal*, q. 3, art. 3, saint Thomas parle des « espèces » sensibles « conservées au dedans », et qui « sont, par l'acte de notre volonté, amenées, comme de certains trésors », de certains réceptacles, « au principe sensitif, pour nous permettre d'imaginer certaines choses ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'ange modifie et change l'imagination, non pas en imprimant une forme d'image quelconque qui n'aurait aucunement été perçue d'abord par le sens; et, par exemple, il ne peut pas faire qu'un aveugle-né imagine les couleurs; mais par le mouvement local des esprits et des humeurs, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* explique le mot « commixtion » emprunté par l'objection à saint Augustin. « La commixtion de l'esprit angélique à l'imagination de l'homme n'est pas une commixtion d'essences; elle se dit en raison de l'effet que l'ange produit sur l'imagination, au sens dont nous avons parlé; et, sans doute, par cette action, l'ange fait connaître à l'homme ce que lui-même connaît, mais non pas de la même manière qu'il le connaît » : entre la connaissance purement intellectuelle de l'ange et la connaissance imaginative de l'homme, il y a un abîme.

L'*ad quartum* apporte une distinction qu'il faut bien noter. « L'ange qui cause une certaine vision imaginative, éclaire parfois, en même temps, l'intelligence, pour qu'elle connaisse ce que signifient ces sortes d'images; et, dans ce cas, il n'y a aucune déception. Parfois aussi, en vertu de l'opération de l'ange, c'est seulement la similitude des choses qui apparaît dans l'imagi-

nation ; toutefois, même alors, s'il y a quelque déception, elle n'est point causée par l'ange, mais par la faute de l'intelligence à qui ces sortes d'images sont présentées. C'est ainsi, observe saint Thomas, que le Christ non plus n'était point cause de déception ou d'erreur, par cela qu'il proposait aux foules de nombreuses choses sous forme de paraboles sans les expliquer ». L'erreur ou la déception ne remonterait, comme à sa cause, jusqu'à l'ange, que si l'ange entendait, par ces sortes de représentations, induire en erreur ou tromper le sujet en qui il les produit. Or, ceci peut bien être le fait des mauvais anges ou des démons, mais nullement des bons anges.

L'ange, soit bon, soit mauvais, peut agir directement et immédiatement sur l'imagination de l'homme et l'amener à représenter à ce dernier les images ou les choses les plus diverses, en utilisant les impressions sensibles déjà perçues et conservées dans les facultés sensibles intérieures. — Peut-il aussi agir sur les sens extérieurs de l'homme et leur faire produire tels actes qu'il lui plaît ?

C'est ce que nous devons maintenant examiner ; et tel est l'objet du dernier article de la question actuelle.

Article IV.

Si l'ange peut changer les sens de l'homme ?

Trois objections veulent prouver que « l'ange ne peut pas changer les sens de l'homme ». — La première observe que « l'opération sensitive est une opération vitale. Or, ces sortes d'opérations ne viennent pas d'un principe extrinsèque. Donc, l'opération sensitive ne peut pas être causée par l'ange ». — La seconde objection dit que « la vertu sensitive est plus noble que la vertu nutritive. Or, l'ange, à ce qu'il semble, ne peut pas changer » ou modifier « la vertu nutritive ; pas plus qu'il ne peut changer les autres formes naturelles. Donc, il ne peut pas, non plus, changer la vertu sensitive » et agir sur les sens extérieurs de l'homme. — La troisième objection en appelle à ce que « le

sens est mû naturellement par l'objet sensible. Or, l'ange ne peut pas changer l'ordre de la nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 110, art. 4). Donc l'ange ne peut agir sur le sens pour le changer, mais il faut toujours que ce soit l'objet sensible ».

L'argument *sed contra* rappelle le fait « des anges qui détruisirent Sodome, et *frappèrent les sodomistes d'aveuglement, en telle manière qu'ils ne pussent pas trouver la porte de la maison*, ainsi qu'il est dit, au livre de la *Genèse*, chap. XIX (v. 11). Et on lit une chose semblable, au quatrième livre des *Rois*, chap. VI (v. 18 et suiv.), au sujet des Syriens qu'Élysée conduisit dans Samarie ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « le sens est mis en acte d'une double manière. D'abord, du dehors; et c'est ainsi qu'il est mû par l'objet sensible. D'une autre manière, il est mû du dedans. Nous voyons, en effet, que le sens est mû selon que les esprits et les humeurs éprouvent quelque perturbation. La langue de l'infirme, par exemple, parce qu'elle est pleine d'humeur bilieuse, a la sensation que toutes choses sont amères; et il en est de même dans les autres sens. Or, c'est de l'une et de l'autre manière que l'ange peut mouvoir les sens de l'homme par sa vertu naturelle. L'ange peut, en effet, apposer, au dehors, quelque objet sensible frappant le sens, soit qu'il prenne un objet existant déjà dans la nature, soit qu'il forme lui-même, d'une façon nouvelle, quelque objet qui n'existait pas sous cette forme » : il ne s'agit là, bien entendu, que d'une formation accidentelle et par mode de mouvement local, ou, dans le cas d'une formation qualitative et substantielle, en utilisant les forces physico-chimiques qui sont dans la nature, ainsi qu'il a été dit (question précédente, art. 2 et 3); « l'ange en agit ainsi, remarque saint Thomas, lorsque, par exemple, il se revêt d'un corps, selon qu'il a été dit plus haut (dans le *Traité des anges*, q. 51, art. 2). Pareillement, l'ange peut aussi, intérieurement, mouvoir les esprits et les humeurs, comme il a été dit plus haut (art. préc.), d'où il suit que les sens se trouvent diversement impressionnés ». — On sait combien mystérieux et complexe est le phénomène vital de la sensation. Les sciences physiologiques dont les progrès d'observation se

perfectionnent tous les jours sont elles-mêmes impuissantes à donner la dernière analyse du processus qui naît à un point déterminé de la périphérie, sous l'action d'un objet sensible perfectionné, et aboutit aux cellules des centres « où l'esprit tend l'oreille à des communications lointaines » [Cf. William James, *Précis de psychologie*, traduit par Bautain, pp. 11, 12]. Mais ce que la science expérimentale confirme chaque jour, c'est que le cerveau, où se parfait l'acte dernier de la sensation, peut être le théâtre, soit « de chocs mécaniques », bien que « extrêmement émoussés et faibles », soit « de changements qualitatifs ou quantitatifs dans sa provision de sang », soit « de courants amenés par les nerfs dits afférents ou centripètes » [Cf. *ibid*, p. 11]. Il n'en faut pas davantage pour justifier la possibilité naturelle d'intervention des esprits angéliques, dans le monde de nos sensations.

L'*ad primum* répond que « le principe de l'opération sensitive ne peut pas être sans un principe intérieur, qui est la puissance sensitive. Mais ce principe intérieur peut être mû de multiple façon par l'action des principes extérieurs, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que, « par la commotion intérieure des esprits et des humeurs, l'ange peut aussi agir sur la puissance nutritive et modifier son acte. Et il peut, de même, agir sur la puissance sensitive, sur la puissance appétitive et sur toute autre puissance qui use, dans son acte, d'un organe corporel ». Partout où se trouve un organe corporel, il y a possibilité de « chocs mécaniques », possibilité de « changements qualitatifs et quantitatifs dans la provision du sang », possibilité de « courants nerveux », électriques, magnétiques et autres, qui expliquent, nous l'avons dit, la possibilité d'intervention efficace de la part du monde angélique.

L'*ad tertium* fait observer que « l'ange ne peut pas agir en dehors de l'ordre qui est celui de la création tout entière; mais il peut agir en dehors de l'ordre de telle nature particulière, quand il n'est pas soumis à cet ordre. Et c'est ainsi qu'il peut, d'une certaine manière toute spéciale, agir sur le sens, en dehors du mode ordinaire », faisant que le sens soit mû comme il ne le serait pas si lui-même n'intervenait pas.

L'ange peut agir sur l'intelligence de l'homme, en lui proposant des images qui lui permettront d'abstraire ou de concevoir des idées nouvelles; et si l'action est celle des bons anges, elle sera, de soi, pour l'intelligence de l'homme, une action illuminatrice. Sur la volonté de l'homme, l'action de l'ange ne sera jamais qu'une action indirecte, tendant à persuader cette volonté ou à l'entraîner, soit vers le bien, s'il s'agit des bons anges, soit vers le mal, s'il s'agit des anges mauvais; mais la volonté de l'homme reste toujours maîtresse d'elle-même, en ce sens qu'aucune créature ne peut agir directement sur elle pour faire qu'elle veuille. Dieu seul peut la mouvoir du dedans et victorieusement, sans d'ailleurs jamais la violenter, mais au contraire en lui donnant l'acte même de vouloir. Quant à la faculté imaginative, elle est en quelque sorte à la merci de l'ange, qui peut l'amener, selon qu'il lui plaît, à former telles ou telles représentations sensibles fondées sur ce que les sens de l'homme ont déjà perçu. A plus forte raison, l'ange peut-il agir sur les sens extérieurs de l'homme et les impressionner comme il lui plaît, à moins, s'il s'agit des mauvais anges, que leur action soit entravée par l'action des bons anges.

Après avoir étudié, d'une façon générale, la manière dont les anges peuvent naturellement agir sur l'homme, « nous devons maintenant traiter de leur mission » sur cette terre.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXII.

DE LA MISSION DES ANGES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si certains anges sont envoyés en ministère?
2° Si tous sont envoyés?
3° Si ceux qui sont envoyés assistent?
4° A quels ordres appartiennent ceux qui sont envoyés?

De ces quatre articles, le premier traite du fait de la mission ou de l'envoi des anges parmi nous; les trois autres examinent quels sont les anges qui peuvent être ainsi envoyés : s'ils sont déterminés (art. 2); s'ils sont pris parmi les assistants au trône de Dieu (art. 3); à quels ordres ils appartiennent. — Et d'abord, du fait même de l'envoi ou de la mission des anges.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les anges sont envoyés en ministère?

Cet article est propre à la *Somme théologique*. — Quatre objections veulent prouver que « les anges ne sont pas envoyés en ministère ». — La première arguë de ce que « toute mission a pour terme un lieu déterminé. Or, il n'y a pas à parler de lieu déterminé au sujet des actions intellectuelles, l'intelligence faisant abstraction du temps et du lieu. Puis donc que les actions des anges sont des actions intellectuelles, il semble que, dans l'exercice de leurs actions, les anges ne sont pas envoyés » : ils peuvent les exercer en demeurant où ils se trouvent. — La

seconde objection rappelle que « le ciel empyrée est le lieu qui convient à la dignité des anges [Cf. q. 61, art. 4]. Si donc ils sont envoyés vers nous en ministère, il semble qu'il y a une dérogation à leur dignité; et ce n'est pas admissible ». — La troisième objection dit que « l'opération extérieure empêche la contemplation de la sagesse; aussi bien nous lisons dans le livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXVIII (v. 25), que *celui-là qui restreint son action percevra la sagesse*. Si donc il y a des anges qui soient envoyés pour un ministère extérieur, il semble que leur contemplation en est diminuée; et puisque tout leur bonheur consiste dans la contemplation de Dieu, leur bonheur serait donc ainsi diminué; ce qu'on ne peut admettre ». — La quatrième objection observe que « tout ministère implique un rôle inférieur, selon qu'il est dit en saint Luc, chap. XXII (v. 27) : *Quel est le plus grand, celui qui est assis ou celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est assis?* Or, les anges sont supérieurs à nous dans l'ordre de nature. Donc ils ne sont pas envoyés en ministère auprès de nous » pour nous servir.

L'argument *sed contra* est le texte de l'*Exode*, chap. XXIII (v. 20) : *Voici que j'enverrai mon ange qui te précédera.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « de ce qui a été dit dans les questions précédentes, il peut être manifeste que certains anges sont envoyés en ministère par Dieu. — Ainsi qu'il a été dit plus haut, en effet, quand il s'est agi de la mission des Personnes divines (q. 43, art. 1), on dit de quelqu'un qu'il est envoyé, quand il procède en quelque manière d'un autre pour commencer d'être où il n'était pas, ou d'être d'une autre manière là où il était. C'est ainsi que le Fils est dit envoyé, ou aussi l'Esprit-Saint, en tant qu'Il procède du Père par voie d'origine, et qu'Il commence d'être d'une manière nouvelle, c'est-à-dire par la grâce, ou par la nature qu'Il s'est unie, là où Il était auparavant par la présence de la Divinité : c'est, en effet, le propre de Dieu d'être partout; car, étant la cause universelle, sa vertu atteint tout ce qui est; d'où il suit qu'Il est en toutes choses, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 8, art. 1). L'ange, au contraire, étant un agent particulier, sa vertu ne saurait atteindre tout l'univers; elle atteint tel objet, en telle ma-

nière qu'elle n'atteint pas les autres. Il suit de là qu'il est en un lieu de telle sorte qu'il n'est pas ailleurs [Cf. q. 52, art. 1]. D'autre part, il est manifeste, par ce qui a été dit plus haut (q. 110, art. 1), que la créature corporelle est administrée par les anges. Lors donc qu'une certaine chose doit être accomplie par un ange à l'endroit de quelque créature corporelle, l'ange est appliqué, par sa vertu, à ce corps, d'une façon nouvelle; et, de la sorte, l'ange commence à être là comme auparavant il ne s'y trouvait pas. Et parce que tout ceci se fait par ordre de Dieu, il s'ensuit, d'après tout ce qui a été dit, que l'ange est envoyé par Dieu ». — Il n'est pas difficile, avec cela, d'établir que l'ange est envoyé *en ministère*. « L'action », en effet, « que l'ange envoyé exerce, procède de Dieu comme du Premier Principe, sur l'ordre et par l'autorité duquel les anges agissent; et, de même, c'est à Dieu qu'elle est ordonnée comme à sa dernière fin. Or, c'est cela même qui fait la raison de *ministre* » ou de serviteur : « le ministre, en effet, est une sorte d'instrument intelligent; or, le propre de l'instrument est d'être mû par un autre et pour une fin autre que lui. De là vient que les actions des anges sont appelées des *ministères;* et c'est pour cela qu'ils sont dits envoyés en ministère ».

L'*ad primum* fait observer qu' « une opération peut être dite intellectuelle, d'une double manière. — D'abord, comme existant dans l'intelligence; et c'est le cas de la contemplation. Une telle opération ne requiert pas de lieu déterminé; bien plus, comme le dit saint Augustin, au quatrième livre de *la Trinité* (ch. xx), *nous-mêmes, selon que nous saisissons par notre esprit quelque chose d'éternel, nous ne sommes plus dans ce monde.* — D'une autre manière, une action est dite intellectuelle, parce qu'elle est réglée et commandée par une intelligence. A ce titre, il est manifeste que les opérations intellectuelles requièrent parfois certains lieux » déterminés, selon qu'elles ordonnent la production de tel effet en tel lieu et non en un autre.

L'*ad secundum* répond que « le ciel empyrée appartient à la dignité de l'ange, selon l'ordre d'une certaine convenance; en ce sens qu'il convient que le lieu le plus élevé » ou le plus parfait « soit attribué à la nature qui est supérieure à tous les corps.

Toutefois, l'ange n'acquiert aucune dignité du fait qu'il est dans le ciel empyrée. Et voilà pourquoi, lorsqu'il n'est pas d'une façon actuelle dans le ciel empyrée, sa dignité n'en souffre aucun dommage; pas plus que n'en souffre la dignité du roi, quand il ne siège pas d'une façon actuelle sur le trône royal qui convient à sa dignité ».

L'*ad tertium* dit que « pour nous, les occupations extérieures empêchent la pureté de la contemplation, parce que nous vaquons à l'action en raison des facultés sensibles, lesquelles retardent l'action de la faculté intellective, quand elles-mêmes agissent d'une façon trop intense. L'ange, au contraire, règle ses actions extérieures par la seule opération intellectuelle. Aussi bien, ses actions extérieures n'empêchent en rien sa contemplation; car, de deux actions dont l'une est la règle et la raison de l'autre, cette dernière n'empêche pas la première mais l'aide plutôt. C'est ce qui a fait dire à saint Grégoire, dans le second livre des *Morales* (ch. III ou II), que *les anges ne sortent pas au dehors en telle manière qu'ils soient privés des joies de la contemplation intérieure* ».

L'*ad quartum* observe que « les anges, dans leurs actions extérieures, servent principalement Dieu; ils nous servent nous secondairement. Non pas que nous leur soyons supérieurs, à parler d'une façon pure et simple; mais n'importe quel ange, ou quel homme, selon qu'en adhérant à Dieu il devient un même esprit avec Dieu, est par là-même supérieur à toute créature. Aussi bien, l'apôtre saint Paul dit dans son Épître *aux Philippiens,* chap. II (v. 3) : *estimez-vous supérieurs les uns par rapport aux autres* » : c'est-à-dire que chacun parmi vous estime son prochain supérieur à soi. — Nous aurons à reproduire plus tard et à développer cette grande règle de l'humilité (dans la *Secunda-Secundæ*, q. 161, art. 3). Qu'il suffise, pour le moment, de remarquer la parole dite ici par saint Thomas, que toute créature intellectuelle, quelle qu'elle soit, en adhérant à Dieu, par la connaissance et par l'amour, devient un même esprit avec Dieu, et se trouve, du même coup, élevée au-dessus de toute créature. Elle projette une clarté très vive, et très douce, sur les rapports qui doivent exister parmi les hommes; car, même ceux

qui actuellement se trouvent loin de Dieu, comme peut-être ils sont appelés, dans les décrets de la prédestination éternelle, à lui être unis un jour très intimement, nul ne doit se préférer à eux dans son cœur, mais il peut et doit les servir, en vue de Dieu, comme le font les anges.

Les anges sont envoyés par Dieu, en ministère, auprès des hommes. C'est là une vérité de foi ; car nous lisons expressément dans l'Épître *aux Hébreux*, chap. I, v. 14, que « *tous* » les anges « *sont des esprits envoyés en ministère auprès de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut.* » — Mais cela même nous invite à nous poser une nouvelle question ; car le texte précité ne semble faire aucune exception parmi les anges. Faut-il donc admettre qu'en effet tous les esprits angéliques sont envoyés par Dieu en ministère auprès des hommes, et qu'il n'y a aucune distinction à établir, parmi eux, de ce chef ?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si tous les anges sont envoyés en ministère ?

Quatre objections veulent prouver que « tous les anges sont envoyés en ministère ». — La première est le texte même de l'Épître *aux Hébreux*, que nous citions tout à l'heure. « L'Apôtre dit, en effet, *aux Hébreux*, chap. I (v. 14) : *Tous sont des esprits de service, envoyés en ministère* ». — La seconde objection rappelle que « parmi les ordres angéliques, l'ordre le plus élevé est celui des séraphins, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 108, art. 6). Or, un séraphin a été envoyé pour purifier les lèvres du prophète, comme on le voit dans *Isaïe*, chap. VI (v. 6, 7). Donc, à plus forte raison, les anges inférieurs doivent être envoyés ». — La troisième objection remarque que « les Personnes divines dépassent à l'infini tous les ordres des anges. Or, les Personnes divines sont envoyées, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 43, art. 1). Donc, à plus forte raison, chacun des anges les plus élevés ». — La quatrième objection dit que

« si les anges supérieurs ne sont pas envoyés pour les ministères extérieurs, ce n'est que parce que les anges supérieurs exécutent les ministères divins par l'entremise des inférieurs. D'autre part, comme tous les anges sont inégaux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 50, art. 4 ; q. 108, art. 3, *ad 1um*), chaque ange a un ange qui lui est inférieur, à l'exception du dernier. Il s'ensuit qu'il n'y aurait qu'un seul ange qui serait envoyé en ministère; ce qui est contraire à ce qui est dit dans le livre de *Daniel*, chap. VII (v. 10) : *des milliers de milliers étaient ses serviteurs* ». — Ces quatre objections, on le voit, sont toutes du plus haut intérêt.

L'argument *sed contra* se contente de citer « saint Grégoire », qui « dit, homélie XXXIV sur l'Évangile, rapportant la pensée de saint Denys (*Hiérarchie céleste*, ch. XIII) : *Les ordres supérieurs ne sont jamais utilisés pour le ministère extérieur* ». Comme le remarque saint Thomas, dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 10, art. 2, saint Grégoire ne se prononce pas lui-même sur cette question. Il ne fait que « rapporter » le sentiment de saint Denys, selon l'expression du *sed contra* que nous avons ici.

Au corps de l'article, saint Thomas part de la doctrine exposée jusqu'ici dans tout ce traité du gouvernement divin. « Ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 106, art. 3 ; q. 110, art. 1), remarque le saint Docteur, l'ordre de la divine Providence veut, non seulement parmi les anges, mais encore dans tout l'univers, que les êtres inférieurs soient administrés par les êtres supérieurs. Que si parfois, dans les choses corporelles, cet ordre est transgressé, c'est la divine Providence elle-même qui le règle ainsi, en vue d'un ordre supérieur, c'est-à-dire selon que c'est utile à la manifestation des choses de la grâce. Lorsque, en effet, l'aveugle-né fut illuminé, lorsque Lazare fut ressuscité, ce fut Dieu Lui-même immédiatement qui accomplit ces prodiges, sans aucune action des corps célestes. Ce sont aussi les anges eux-mêmes, soit bons, soit mauvais, qui peuvent accomplir certaines choses, dans ce monde des corps » où nous vivons, « en dehors de l'action des corps célestes, condensant les nuées et les résolvant en pluie, ou faisant tout autre chose de ce genre. Il ne doit non plus faire doute pour personne que Dieu pourrait

révéler immédiatement certaines choses aux hommes, sans l'intermédiaire des anges; et de même les anges supérieurs, sans l'intermédiaire des anges inférieurs. Aussi bien, d'aucuns ont dit, prenant garde à cela, que d'après la loi commune, les anges supérieurs ne sont pas envoyés, et que ce sont les anges inférieurs seulement; mais que par exception et Dieu l'ordonnant ainsi, quelquefois même les anges supérieurs sont envoyés ».

Saint Thomas se hâte d'ajouter que « ce sentiment ne paraît pas raisonnable. C'est qu'en effet l'ordre qui règne parmi les anges se considère en raison des dons de la grâce; et l'ordre de la grâce n'a pas au-dessus de lui un autre ordre en raison duquel il puisse être laissé, comme peut être laissé l'ordre de la nature en raison de l'ordre de la grâce. — Il faut considérer aussi que l'ordre de la nature est laissé, dans les opérations miraculeuses, en vue de la confirmation de la foi. Or, il ne servirait de rien, pour cela, que l'ordre angélique fût laissé, puisque nous ne pourrions en avoir la connaissance. — Il n'y a rien, d'ailleurs, dans les ministères divins, qui ne puisse être accompli par les anges des ordres inférieurs. Aussi bien, saint Grégoire dit (à l'endroit précité), que *ceux qui annoncent les plus grands mystères, sont appelés Archanges; d'où vint que fut envoyé à la Vierge Marie l'Archange Gabriel;* et le message qu'il portait constituait le plus grand de tous les ministères divins, comme il est dit au même endroit. — Il faut donc, conclut saint Thomas, dire purement et simplement, avec saint Denys, que les anges supérieurs ne sont jamais envoyés pour remplir un ministère extérieur ». — On remarquera la netteté de cette conclusion et la fermeté avec laquelle saint Thomas s'y rallie, pour tant que d'autres, comme saint Bernard (dans le second sermon pour la fête de saint Michel), se fussent prononcés contre, ou eussent paru hésiter, comme saint Grégoire. — Mais alors, que répondre aux difficultés si considérables soulevées par les objections?

L'*ad primum* donne deux réponses à la difficulté tirée de l'Épître aux Hébreux. — La première est ainsi conçue : « De même que dans les missions des Personnes divines, il est une mission visible qui se dit en raison de la créature corporelle, et une mission invisible qui porte sur un effet spirituel; de même

dans les missions des anges : l'une est extérieure et a pour objet un ministère accompli dans le monde des corps : par rapport à cette mission, tous les anges ne sont pas envoyés ; l'autre est intérieure et vise des effets intellectuels, auquel sens un ange illumine l'autre ange : et à ce titre tous les anges sont envoyés. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que l'Apôtre, en parlant comme il l'a fait, a voulu prouver que le Christ est au-dessus des anges par qui la loi a été donnée, montrant ainsi que la loi nouvelle était supérieure à la loi ancienne. Il n'y a donc à entendre ses paroles que des anges envoyés pour faire connaître la loi » à l'ancien peuple. — Les deux explications sont bonnes et peuvent suffire, chacune, pour écarter l'objection.

L'*ad secundum* répond aussi d'une double manière. — « D'après saint Denys, explique saint Thomas, cet ange qui fut envoyé pour purifier les lèvres du prophète appartenait aux ordres inférieurs; mais il est appelé séraphin, c'est-à-dire, *qui brûle*, par analogie, parce qu'il venait brûler les lèvres du prophète ». — Saint Thomas ajoute qu'« on peut dire aussi que les anges supérieurs communiquent les dons qui leur sont propres et d'où ils tirent leurs noms, par l'intermédiaire des anges inférieurs. Ainsi donc un des séraphins est dit avoir purifié, en les brûlant, les lèvres du prophète, non parce qu'il l'aura fait lui-même immédiatement, mais parce qu'un ange inférieur l'aura fait par sa vertu. C'est ainsi, remarque saint Thomas, que le Pape est dit absoudre quelqu'un, bien qu'il fasse remplir par un autre l'office d'absoudre ». — Ici encore, les deux réponses sont excellentes. La seconde, en particulier, projette une vive clarté sur les opérations hiérarchiques des anges et confirme les réflexions exposées plus haut (q. 108, art. 6).

L'*ad tertium* observe que « les divines Personnes ne sont pas envoyées en ministère; c'est en un tout autre sens que la mission leur est attribuée, comme il ressort de ce qui a été dit jusqu'ici » [Cf. q. 43]. — Si l'on voulait parler de « ministère », ou de « service », au sujet du Fils de Dieu incarné, ce n'est pas en raison de sa nature divine, mais seulement en raison de sa nature humaine qu'on devrait l'entendre.

L'*ad quartum* fait remarquer que « dans les divins ministères, il y a des degrés multiples. Rien n'empêche, par conséquent, que des anges inégaux soient envoyés pour remplir immédiatement par eux-mêmes des ministères extérieurs ; en telle manière cependant que les anges supérieurs seront envoyés pour les ministères plus élevés, et les anges inférieurs pour les ministères moindres ».

Ce ne sont pas tous les anges qui sont envoyés en ministère, si on entend par là, comme on l'entend ordinairement, l'accomplissement d'un ministère extérieur. Les anges les plus élevés demeurent toujours près de Dieu. Mais que faut-il entendre par ces anges supérieurs? Sont-ce tous les anges de la première hiérarchie ; et ne sont-ce que ceux-là? Tels sont les deux nouveaux points de doctrine que nous devons maintenant examiner. — Et, d'abord, s'il n'est aucun des anges envoyés qui appartienne au nombre des anges assistants.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les anges qui sont envoyés assistent ?

Par anges qui « assistent », nous devons entendre les anges qui se tiennent devant Dieu. — Quatre objections veulent prouver que « les anges qui sont envoyés assistent ». — La première cite l'autorité de « saint Grégoire », qui « dit, dans son *Homélie* (XXXIV, sur l'Évangile) : *Les anges sont envoyés et en même temps ils assistent ; car si l'esprit angélique est limité, l'Esprit souverain, qui est Dieu, n'a pas Lui-même de limite* ». — La seconde objection observe que « l'ange de Tobie fut envoyé en ministère. Or, lui-même dit : *Je suis l'ange Raphaël, un des sept qui nous tenons devant Dieu*, comme on le voit dans le livre de *Tobie*, chap. XII (v. 15). Donc les anges qui sont envoyés assistent ». — La troisième objection remarque que « chaque ange bienheureux est plus rapproché de Dieu que Satan. Or, Satan assiste et se tient devant Dieu, selon qu'il est dit dans le livre de *Job*, chap. I

(v. 6) : *Comme les fils de Dieu se tenaient devant le Seigneur, Satan se trouva, lui aussi, au milieu d'eux.* A plus forte raison les anges qui sont envoyés en ministère doivent-ils assister ». — La quatrième objection dit que « si les anges inférieurs n'assistent pas, ce n'est que parce qu'ils ne reçoivent pas, d'une façon immédiate, les illuminations divines, mais seulement par l'intermédiaire des anges supérieurs. Or, ce sont tous les anges qui reçoivent par l'entremise d'un supérieur les lumières divines, à la seule exception du plus élevé parmi eux. Donc, il n'y aurait, à assister, que l'ange le plus élevé ; et ceci est contre le témoignage du livre de *Daniel*, chap. VII (v. 10), où nous lisons que : *dix milliers de centaines de milles se tenaient devant Lui.* Donc, même ceux qui administrent assistent ». — On aura remarqué, ici encore, l'intérêt tout spécial que présentent ces diverses objections.

L'argument *sed contra* apporte un autre texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XVII de ses *Morales* (ch. XIII, ou IX, ou VII), sur cette parole du livre de *Job* (ch. XXV, v. 3) : *Y a-t-il un nombre qui fixe sa milice?* — : *ces puissances assistent qui ne sortent pas pour porter des messages aux hommes.* Donc ceux qui sont envoyés en ministère n'assistent pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous donner le sens de ces expressions, dont nous usons au sujet des anges, quand nous disons que les uns assistent et que les autres administrent. « S'il est parlé d'anges assistants et d'anges qui administrent, c'est, nous dit saint Thomas, par mode de similitude avec ce qui se passe pour les serviteurs d'un roi. Il en est, en effet, qui se tiennent toujours près de lui et reçoivent immédiatement ses ordres. D'autres, au contraire, ne reçoivent les préceptes royaux que par ceux qui se tiennent près de lui ; tels sont ceux qui sont préposés à l'administration des cités : ceux-là sont dits administrer, mais non assister. — Or, il faut considérer que tous les anges voient, d'une façon immédiate, l'essence divine ; et, de ce chef, tous, même ceux qui administrent, sont dits assister. C'est pour cela que saint Grégoire dit, au second livre des *Morales* (ch. II, ou III), que *ceux qui sont envoyés pour un ministère extérieur en vue de notre salut, peuvent toujours assister*

ou voir la face du Père. Mais tous les anges ne peuvent point saisir dans la clarté même de la divine essence les secrets des mystères divins; seuls, les anges supérieurs le peuvent, et ensuite ils l'annoncent aux anges inférieurs ». Si les anges supérieurs ont ce privilège, c'est, déclare saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 10, art. 1, « en raison de la perspicacité » ou de la puissance « de leur intelligence », d'ailleurs surélevée par la lumière de gloire, mais à un degré supérieur que n'atteignent point les anges inférieurs. « Et, en effet, explique le saint Docteur, plus une intelligence est puissante, plus elle peut descendre à des conclusions et à des vérités multiples par la seule connaissance du principe universel; ceux-là, au contraire, dont l'intelligence est moins perspicace ne peuvent voir les vérités des questions que par la contraction et l'application des principes à telle et telle matière ». — « C'est en raison de cela, conclut ici saint Thomas, que les anges supérieurs, qui sont ceux de la première hiérarchie, sont dits assister; car le propre de cette première hiérarchie, au témoignage de saint Denys, est d'être illuminée immédiatement par Dieu » [Cf. ce qui a été dit plus haut, q. 108, art. 1 et suiv.].

« Du même coup se trouvent résolues la *première* et la *seconde* objections qui argumentaient au sens du premier mode d'assister ».

L'*ad tertium* observe que « Satan n'est pas dit avoir assisté, mais il est marqué comme se trouvant au milieu de ceux qui assistaient; et cela, parce que, suivant la remarque de saint Grégoire, au second livre des *Morales* (ch. IV, ou II, ou III), *bien qu'il ait perdu la béatitude, il n'a point perdu cependant sa nature qui le rend semblable aux autres anges* ».

L'*ad quartum* doit être noté avec soin; car il explique un point fort délicat, relativement à la doctrine des hiérarchies. Saint Thomas déclare expressément que « tous les anges qui assistent voient quelque chose », de l'ordre des conseils divins, « d'une façon immédiate, dans la clarté même de la divine essence; et c'est pour cela que le propre de toute la première hiérarchie est d'être illuminée immédiatement par Dieu. Mais parmi les anges qui appartiennent à cette hiérarchie, les supérieurs perçoivent en

plus grand nombre les mystères divins, au sujet desquels ils éclairent les inférieurs ; c'est ainsi que parmi ceux qui se tiennent près du roi, il en est qui sont plus renseignés que d'autres sur les secrets du roi ». — Ainsi donc, même dans la première hiérarchie, dont le propre, pour tous les anges qui s'y trouvent, est de voir immédiatement l'ordre des conseils divins dans la clarté de la divine essence, il est des anges qui sur certains points sont éclairés par d'autres anges.

Aucun des anges de la première hiérarchie n'est envoyé au-dehors pour y remplir un ministère. Leur privilège est de se tenir constamment devant Dieu, non pas seulement en ce sens qu'ils jouissent immédiatement et toujours de la vue de Dieu, ce qui est commun à tous les saints anges, mais en ce sens qu'ils ne sortent jamais du ciel de la gloire pour venir remplir près de nous quelque ministère que ce puisse être. — Mais ceci est-il un privilège exclusif de la première hiérarchie ; ou bien devons-nous admettre que, même dans la seconde hiérarchie, il y a des anges qui jouissent du même privilège et ne sont jamais envoyés ?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les anges de la seconde hiérarchie sont tous envoyés ?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles veulent prouver que « les anges de la seconde hiérarchie sont tous envoyés ». — La première arguë de ce que « tous les anges sont ou assistants ou ministres, ainsi qu'on le voit au chapitre VII du livre de *Daniel* (v. 10). Or, les anges de la seconde hiérarchie n'assistent pas ; ils sont illuminés, en effet, par les anges de la première hiérarchie, ainsi que le dit saint Denys au chapitre VIII de la *Hiérarchie céleste*. Donc tous les anges de la seconde hiérarchie sont envoyés en ministère ». — La seconde objection s'autorise de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XVII des *Morales* (ch. XIII, ou IX, ou VII), que *ceux qui administrent sont plus*

nombreux que ceux qui assistent. Or, cela ne serait pas, si les anges de la seconde hiérarchie n'étaient pas envoyés en ministère. Donc tous les anges de la seconde hiérarchie sont envoyés en ministère ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Denys », qui « dit (*Hiérarchie céleste*, ch. VIII) que *les Dominations sont au-dessus de toute sujétion*. Puis donc que d'être envoyé en ministère implique une certaine sujétion, il s'ensuit que les Dominations ne sont pas envoyées en ministère ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser, une fois de plus, ce qu'implique le fait d'être envoyé en ministère. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I), rappelle le saint Docteur, être envoyé pour remplir un ministère extérieur, convient, en propre, à l'ange, selon qu'il accomplit quelque œuvre à l'endroit de la créature corporelle par ordre de Dieu ; et cela se rattache à l'exécution des ministères divins. Or, les propriétés des anges sont manifestées par leurs noms, comme le dit saint Denys, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*. Il s'ensuit que seront envoyés pour remplir un ministère extérieur les anges appartenant aux ordres dont le nom implique une certaine exécution. D'autre part, le nom des Dominations n'implique pas un rôle d'exécution, mais seulement la disposition et le commandement touchant les choses qui doivent être exécutées. Au contraire, dans les noms des autres ordres inférieurs, nous trouvons signifiée l'exécution elle-même. C'est ainsi que les Anges et les Archanges se disent par rapport au fait d'annoncer quelque chose. Les Vertus et les Puissances ont un nom qui se réfère à l'action. De même, *le propre du prince* ou du chef *est d'être le premier parmi ceux qui agissent*, comme le dit saint Grégoire. Aussi bien est-ce à ces cinq derniers ordres qu'il appartient d'être envoyés ; mais non aux quatre ordres supérieurs ».

L'*ad primum* répond que « les Dominations sont comptées au nombre des anges qui administrent » et non pas au nombre des anges qui assistent. Toutefois, les Dominations n'administrent pas au même titre que les autres cinq ordres inférieurs. « Leur rôle n'est pas d'exécuter les ministères divins, mais de disposer et de commander ce que les autres doivent accomplir. C'est ainsi,

remarque saint Thomas, que parmi ceux qui concourent à la réalisation des œuvres humaines, il y a, dans les divers arts, des chefs qui ne mettent point la main à l'œuvre, mais qui disposent seulement et commandent ce qui doit être effectué par les autres ». L'observation est excellente et résout pleinement la difficulté, d'ailleurs considérable, que l'objection soulevait.

L'*ad secundum* fournit une double réponse : l'une, dans le sens de saint Grégoire ; l'autre, dans le sens de saint Denys. — « Relativement au nombre des anges qui assistent et de ceux qui administrent, on peut, dit saint Thomas, assigner une double raison. — Saint Grégoire, en effet, dit que ceux qui administrent sont plus nombreux que ceux qui assistent ». Ce qui motive la question, c'est le texte même de *Daniel*, chap. VII, v. 10, où il est dit : *mille mille le servaient, et dix mille centaines de mille se tenaient debout devant Lui.* Saint Grégoire entend l'expression *mille mille*, non pas au sens multiplicatif, mais au sens partitif, comme s'il était dit *des milliers de milliers.* Et, ainsi entendu, le nombre des anges qui administrent est marqué d'une manière indéfinie pour signifier que ce nombre est extrêmement grand. Au contraire, le nombre des anges qui assistent est marqué d'une manière finie, quand il est dit que *dix mille centaines de mille se tenaient debout devant Dieu* ». Saint Thomas observe que « ce sentiment » de saint Grégoire « est conforme à la raison des platoniciens, pour qui, plus on approche du principe, moins la multitude est grande, comme il arrive dans les nombres, où on les voit diminuer à mesure qu'on approche de l'unité ». Saint Thomas n'admet pas cette opinion de saint Grégoire, en tant qu'elle porte sur le nombre des anges eux-mêmes, ainsi que nous l'allons voir. Mais, tout en se séparant de saint Grégoire, il justifie encore en partie son sentiment et la raison philosophique qui s'y rattachait. « Cette opinion, dit-il, demeure vraie », sinon quant au nombre des anges, du moins « quant au nombre des ordres, dont six administrent et trois seulement assistent ».

« Mais, ajoute le saint Docteur, saint Denys enseigne au chapitre XIV de *la Hiérarchie céleste*, que la multitude des anges dépasse toute multitude du monde matériel ; de telle sorte »,

explique saint Thomas, « que si les corps supérieurs dépassent les corps inférieurs, en grandeur, pour ainsi dire sans mesure, de même les natures supérieures incorporelles dépassent aussi, en multitude, toutes les natures corporelles; car ce qui est plus excellent est davantage voulu de Dieu et produit en plus grande quantité [Cf. *Traité des anges*, q. 50, art. 3]. D'après cela, comme les anges qui assistent sont supérieurs aux anges qui administrent, ils devront donc aussi être plus nombreux. Par conséquent, le texte de *Daniel* doit se lire au sens multiplicatif, comme s'il y avait *mille mille*. Et parce que dix fois cent mille équivalent à mille mille, s'il n'y avait que *dix centaines de mille*, cela prouverait que le nombre des assistants est égal au nombre de ceux qui administrent. Mais parce qu'il est dit *dix mille centaines de mille*, les anges qui assistent sont affirmés être beaucoup plus nombreux que les anges qui administrent. Ce qui ne doit pas s'entendre comme si le nombre des anges n'était que le nombre indiqué; il est, en effet, beaucoup plus grand, car il dépasse toute multitude matérielle; et c'est ce que signifie la multiplication des nombres les plus grands ramenés sur eux-mêmes, tels que *dix*, *cent* et *mille*, comme le remarque, au même endroit, saint Denys ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, les milices angéliques se divisent en deux groupes très distincts, conformément au témoignage du livre de Daniel. Il y a d'abord les anges qui assistent, demeurant continuellement devant Dieu; et ce sont tous les anges des trois ordres qui constituent la première hiérarchie : les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. Il y a ensuite les anges qui administrent ou qui vaquent à l'exécution des conseils divins. Ce sont tous les anges qui appartiennent aux ordres des deux autres hiérarchies : Dominations, Vertus, Puissances, Principautés, Archanges, Anges. Toutefois, parmi eux, il faut encore distinguer les anges qui vaquent directement à l'exécution des conseils divins, et ceux qui président en quelque sorte à cette exécution. Ces derniers sont les Dominations; l'autre rôle convient aux cinq ordres inférieurs.

On ne saurait méconnaître l'harmonie de cette doctrine expo-

sée avec tant de netteté et de suite par saint Thomas. Comme l'observe le P. Janssens, qui cependant hésite sur certains points à faire sien l'enseignement du saint Docteur, cet enseignement repose sur les meilleures raisons théologiques. Il est vrai que certains passages de l'Écriture sembleraient, au premier abord, s'y plier assez difficilement. Mais, parce que ces textes sont susceptibles d'explications diverses, que saint Thomas les a connus et cependant n'a pas laissé d'adhérer d'une manière ferme à l'enseignement que nous venons de reproduire; comme, d'autre part, saint Thomas semble avoir eu une grâce toute spéciale pour nous parler du monde angélique, nous estimons qu'il est sage de nous en tenir purement et simplement à son enseignement.

Après avoir parlé de la mission des anges, « nous devons maintenant considérer le fait de garder, qui convient aux bons anges (q. 113), et le fait d'attaquer, qui convient aux mauvais » (q. 114). — D'abord, de la garde des bons anges.

C'est l'objet de la question qui suit.

QUESTION CXIII.

DE LA GARDE DES BONS ANGES

Cette question comprend huit articles :

1° Si les hommes sont gardés par les anges?
2° Si pour chaque homme un ange particulier est député à sa garde?
3° Si le fait de garder appartient seulement au dernier ordre parmi les anges?
4° S'il convient à tout homme d'avoir un ange gardien?
5° Quand commence la garde de l'ange par rapport à l'homme?
6° Si l'ange garde toujours l'homme?
7° S'il souffre de la perte de l'homme qu'il gardait?
8° Si, parmi les anges, il y a lutte en raison de la garde?

Les huit articles de cette question, on le voit, traitent exclusivement de l'ange gardien. C'est dire l'intérêt exceptionnel qu'ils présentent pour nous. Aucune autre question, dans le traité des anges, ne nous touche de plus près. Nous allons recueillir, avec une sainte avidité, la doctrine de saint Thomas sur cette grande question. — L'article premier examine l'existence du fait; les autres articles étudient ses conditions : d'abord, du côté de l'ange qui garde (art. 2, 3); puis, du côté de l'homme qui est gardé (art. 4); enfin, par rapport au fait même de la garde de l'homme : du moment où il commence (art. 5); de sa durée (art. 6); de son terme (art. 7). Un dernier article traite des rapports des divers anges gardiens entre eux.

D'abord, l'existence du fait de la garde de l'homme par l'ange. C'est, nous l'avons dit, l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les hommes sont gardés par les anges?

Trois objections veulent prouver que « les hommes ne sont pas gardés par les anges ». — La première observe qu'« on députe des gardiens à des êtres humains, ou parce qu'ils ne savent pas ou parce qu'ils ne peuvent pas se garder eux-mêmes ; tels, par exemple, les enfants et les infirmes. Or, l'homme peut se garder lui-même par son libre arbitre; il a aussi assez de connaissance par la connaissance naturelle de la loi naturelle. Donc l'homme n'est pas gardé par l'ange ». Cette objection plairait beaucoup à nos modernes indépendants. Nous verrons la réponse qu'y fera saint Thomas. — La seconde objection dit que « s'il est un plus fort qui garde déjà, il est inutile de constituer un gardien moindre. Or, les hommes sont gardés par Dieu, selon cette parole du psaume CXX (v. 4) : *Il ne sommeillera pas et Il ne dormira pas, Celui qui garde Israël.* Il n'est donc pas nécessaire que l'homme soit gardé par l'ange ». La réponse à cette objection nous fournira une belle doctrine sur l'action de Dieu et l'action de l'ange dans la garde de l'homme. — La troisième objection n'offre pas un moindre intérêt. « La perte de celui qui est gardé, dit-elle, est imputable à la négligence du gardien. Aussi bien nous lisons, comme ayant été marqué à quelqu'un, dans le troisième livre des *Rois* (v. 39) : *Garde cet homme; s'il vient à tomber, ton âme en répondra.* Or, il y a beaucoup d'hommes qui chaque jour périssent, tombant dans le péché, auxquels les anges pourraient subvenir, soit en apparaissant visiblement, soit en accomplissant des miracles ou tout autre chose de ce genre. Il s'ensuit que les anges seraient négligents si les hommes étaient confiés à leur garde; ce qui est manifestement faux. Donc les anges ne gardent pas les hommes ».

L'argument *sed contra* est le texte formel du livre des *Psaumes.* « Il est dit, au psaume (XC, v. 11) : *Il a ordonné pour toi à ses anges de te garder dans toutes tes voies* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie encore et toujours sur le principe qui domine toutes les questions relatives au gouvernement divin. « En raison de la divine Providence, dit-il, il y a ceci dans le monde, que les êtres mobiles et variables sont mus et réglés par les êtres immobiles et invariables : par exemple, tous les êtres corporels, par les substances spirituelles immuables; et (dans le sentiment des anciens) les corps inférieurs, par les corps supérieurs, immuables quant à leur substance. Nous-mêmes, remarque saint Thomas, nous avons pour règle, au sujet des conclusions où nous pouvons avoir des opinions diverses, les principes qui sont pour nous invariables. — Or, poursuit le saint Docteur, il est manifeste que, dans la conduite à tenir, la connaissance et la partie affective de l'homme peuvent varier de façon multiple et s'éloigner du bien. Il suit de là qu'il était nécessaire que les anges fussent députés aux hommes pour les garder, afin de les régler et de les mouvoir au bien ». C'est donc en raison de sa faiblesse et de sa nature changeante, en ce qui est du bien à connaître et à réaliser, que l'homme avait besoin du secours et de la vigilance des anges.

L'*ad primum* confirme et explique cette raison foncière. « Par le libre arbitre, l'homme peut, d'une certaine manière, éviter le mal; il ne le peut cependant pas d'une manière » absolue et universelle ou « suffisante; sa partie affective, en effet, est dans un état d'infirmité ou de faiblesse par rapport au bien, à cause des multiples passions de l'âme. De même, la connaissance universelle ou générale de la loi naturelle que l'homme possède naturellement, dirige l'homme, en ce qui est du bien, d'une certaine manière, mais non pas suffisamment, parce que dans l'application des principes universels du droit aux œuvres particulières, il arrive à l'homme d'être en défaut de façon multiple. Aussi bien est-il dit, dans le livre de la *Sagesse*, chap. IX (v. 14) : *les pensées des hommes sont timides et nos prévisions incertaines*. C'est pour cela que la garde des anges a été nécessaire à l'homme ».

L'*ad secundum* observe que, pour bien agir, deux choses sont nécessaires. Premièrement, il faut que la partie affective soit inclinée au bien; et ceci, en nous, se fait par l'habitus de la vertu

morale. Il faut ensuite que la raison trouve les moyens appropriés pour réaliser le bien de la vertu; c'est là, d'après Aristote (*Éthique*, liv. VI, ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10), l'office de la prudence. — Si donc il s'agit du premier point, c'est Dieu qui garde l'homme d'une façon immédiate, lui communiquant la grâce et les vertus ». Dans ce sens, nous parlerons de la présence de Dieu dans l'âme, de l'habitation de l'Esprit-Saint en nous, de la venue des trois Personnes divines en ceux qui aiment Jésus-Christ comme Il veut être aimé. Ici, la présence de Dieu et son action se traduisent directement, sans aucun intermédiaire. — « Quant au second point, Dieu garde l'homme, à titre de Maître universel dont les instructions arrivent jusqu'à l'homme par l'intermédiaire des anges, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. III, art. I).

L'*ad tertium* répond que, « même par rapport à l'instinct naturel qui les porte au bien, les hommes peuvent défaillir en raison des passions du péché; et, semblablement, ils résistent à l'instigation des bons anges, qui se fait d'une manière invisible, par mode d'illumination montrant où est le bien. Lors donc que les hommes périssent, on ne doit point en accuser la négligence des anges, mais la malice des hommes. — Que si parfois, en dehors de la loi commune, les anges apparaissent d'une manière visible, c'est par une grâce spéciale de Dieu; comme c'est aussi par une grâce spéciale que des miracles s'accomplissent, en dehors de l'ordre de la nature ». On ne peut pas arguer de ces faits exceptionnels et d'ordre purement gratuit, pour établir qu'il devrait en être toujours ainsi. Nous avons vu plus haut, quand il s'est agi de la Providence, de la Prédestination, et du mal, qu'il entre dans les desseins de Dieu de permettre que certaines créatures défaillent et se perdent.

La doctrine que vient de nous exposer ici saint Thomas est la doctrine de l'Église. Il est de foi catholique que Dieu, dans un dessein de miséricorde et de paternelle bonté, a préposé ses anges à subvenir à la faiblesse des hommes. Cette foi de l'Église est admirablement traduite dans la strophe suivante, qui est la pre-

mière strophe de l'hymne des vêpres pour la fête des SS. Anges Gardiens :

Custodes hominum psallimus angelos
Naturæ fragili quos Pater addidit
Cœlestis comites, insidiantibus
Ne succumberet hostibus.

« Nous chantons les anges gardiens des hommes, que le Père céleste a donnés pour compagnons à la faiblesse de la nature, afin qu'elle ne succombe pas sous les embûches de l'ennemi ».

Une double question se pose immédiatement, au sujet de ces anges gardiens : — sont-ils, chacun, députés à la garde d'un seul homme, ou bien faut-il entendre qu'un même ange garde plusieurs hommes ; — quels sont ces anges qui sont ainsi envoyés à la garde des hommes : — sont-ils pris de n'importe quel ordre parmi les cinq ordres inférieurs, ou appartiennent-ils tous à l'ordre dernier qui est celui des anges proprement dits ? — Nous allons examiner ces deux points, aux deux articles qui suivent.

D'abord, le premier.

Article II.

Si chacun des hommes est gardé par un ange ?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas chacun des hommes qui est gardé par un ange », mais qu'un même ange peut garder plusieurs hommes. — La première arguë de ce que « l'ange est d'une plus grande vertu que l'homme. Or, un même homme suffit à la garde de plusieurs hommes. Donc, à plus forte raison, un seul ange peut garder un grand nombre d'hommes ». — La seconde objection veut prouver qu'il n'y a qu'un seul ange pour garder immédiatement tous les hommes. Elle argumente ainsi : « Les êtres inférieurs sont ramenés à Dieu par les supérieurs, qui usent, comme d'intermédiaires, de ceux qui sont au milieu, ainsi que l'enseigne saint Denys (*Hiérarchie céleste*, ch. IV, XIII). D'autre part, tous les anges étant inégaux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 50, art. 4), il s'ensuit qu'il n'y a qu'un seul ange pour qui il n'y ait pas d'intermédiaire entre

lui et l'homme. Par conséquent, il n'y a qu'un seul ange qui garde immédiatement tous les hommes ». — La troisième objection présente la même difficulté sous une autre forme. « La grandeur des anges qui sont députés à tels ou tels offices est proportionnée à la grandeur de ces offices. Or, ce n'est pas un plus grand office de garder un homme plutôt qu'un autre, tous les hommes étant égaux en nature. Donc, puisque tous les anges se superposent en grandeur, comme l'enseigne saint Denys (*Hiérarchie céleste*, chap. x), il semble que les divers hommes ne sont pas gardés par divers anges ».

L'argument *sed contra* est admirablement choisi. C'est d'abord la parole du Christ dans l'Évangile, disant, en saint Matthieu, chap. XVIII, au sujet des petits enfants, que « *leurs anges, dans le ciel, voient continuellement la face du Père céleste* »; puis, expliquant cette parole, au nom de toute la tradition catholique, le beau commentaire de saint Jérôme, qui dit : « *Combien grande est la dignité des âmes, puisque chacune d'elles a, depuis le jour de la naissance, un ange délégué pour la garder.* » — Bossuet devait traduire la même pensée dans son discours pour la fête des saints anges gardiens : « Puisque, dit-il, nous voyons ces esprits bienheureux, destinés à notre conduite, venir converser avec les hommes, et se faire leurs compagnons et leurs frères ; puisque l'amour chaste qu'ils ont pour les hommes leur fait quitter le ciel pour la terre, et trouver leur paradis parmi nous, ne devons-nous pas reconnaître qu'il y a quelque chose en l'homme qui l'approche de ces esprits immortels, et qui est capable de les inviter à se réjouir de notre alliance? »

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, sans aucune hésitation, que « chaque homme a un ange particulier député à sa garde ». Il en donne une raison très profonde. « C'est que, nous dit-il, la garde des anges fait partie de l'exécution de la Providence divine au sujet des hommes. Or, la Providence de Dieu ne traite pas les hommes comme elle traite les autres créatures corruptibles, les hommes disant un tout autre rapport à l'incorruptibilité. Les hommes, en effet, ne sont pas seulement incorruptibles en raison de l'espèce commune à laquelle ils appartiennent; ils le sont encore, chacun, dans leurs propres formes, qui

sont les âmes raisonnables; chose qu'on ne peut pas dire des autres êtres corruptibles. D'autre part, il est manifeste que la Providence de Dieu s'occupe principalement des êtres qui demeurent toujours; quant aux êtres qui passent, la Providence de Dieu ne s'en occupe que pour les ordonner aux choses qui demeurent. Il suit de là que la Providence de Dieu s'occupe de chaque homme en particulier, au même titre qu'elle s'occupe de chaque genre et de chaque espèce des êtres corruptibles ». [On remarquera cette conception de saint Thomas sur la place que les genres et les espèces, même en ce qui est des choses corruptibles, occupent dans l'univers, œuvre de Dieu, et dans le plan de la Providence; elle ne ressemble guère à la conception des évolutionnistes; et l'on ne peut douter que l'Écriture, dans le premier chapitre de la *Genèse*, ne s'harmonise de la façon la plus parfaite avec la conception de saint Thomas [Cf. dans notre précédent volume, q. 62, p. 151 et suiv.]. C'est donc d'une manière toute spéciale que la Providence de Dieu s'occupe de chaque homme en particulier, pour cette raison que même dans l'ordre naturel chaque homme est une partie essentielle de l'œuvre de Dieu, comme le sont les genres et les espèces; à plus forte raison doit-il en être ainsi dans l'ordre surnaturel où l'homme est appelé par Dieu à l'héritage du salut. « Or, d'après saint Grégoire (dans son homélie XXXIV sur l'Évangile), les divers ordres angéliques sont députés aux divers genres d'êtres qui sont dans le monde; et, par exemple, les Puissances ont pour mission de repousser les démons; et les Vertus, d'accomplir les miracles dans le monde des corps. Et il est probable, ajoute saint Thomas, qu'aux diverses espèces des choses divers anges du même ordre se trouvent préposés [Cf. ce qui a été dit plus haut, q. 110, art. 1]. D'où, conclut le saint Docteur, il est raisonnable qu'aux divers hommes divers anges soient députés comme gardiens ». La grandeur de la nature humaine exige, en quelque sorte, qu'il en soit ainsi, dans l'ordre que la divine Providence a institué parmi les êtres qu'elle régit. C'est donc tout ensemble et la faiblesse de notre nature et sa grandeur qui motivent la présence, auprès de chacun de nous, d'un ange de Dieu, destiné à nous garder.

L'*ad primum* fait observer que, « parmi les hommes, un gar-

dien peut être assigné à quelqu'un d'une double manière. D'abord, selon qu'il est tel homme particulier : à ce titre, il a un gardien pour lui, et quelquefois même plusieurs. D'une autre manière, selon qu'il fait partie d'un tout. Dans ce cas, c'est au tout que le gardien est préposé ; et il lui appartient de pourvoir à ce qui regarde tel particulier, selon l'ordre que ce particulier a au tout, en tant, par exemple, que les actes extérieurs accomplis par lui tournent à l'édification ou au scandale des autres. Quant aux anges, ils sont préposés aux hommes comme gardiens, même en ce qui touche à ce qu'on ne voit pas et qui demeure occulte, et qui intéresse le salut de chacun pris en lui-même. Aussi bien est-ce à chaque homme qu'un ange particulier est assigné comme gardien ». Dans l'ordre du salut, et aussi en raison de sa nature, chaque homme forme un tout distinct et qui doit être régi pour lui-même, et non pas seulement en vue d'un tout dont il ferait partie. C'est pour cela qu'à chaque individu humain il faut un ange gardien particulier. Les intérêts sont ici trop personnels, si l'on peut ainsi dire, pour qu'ils soient confiés seulement à un tuteur général.

L'*ad secundum* rappelle que « tous les anges de la première hiérarchie, ainsi qu'il a été dit (q. 112, art. 3, *ad 4*^{um}) — et nous avons souligné cette réponse —, sont illuminés immédiatement par Dieu, quant à certaines choses ; mais il est des choses aussi au sujet desquelles il n'y a, à être illuminés immédiatement par Dieu, que les anges supérieurs ; et ceux-ci les révèlent aux inférieurs. La même remarque s'applique à tous les ordres inférieurs. Tel ange inférieur, en effet, est illuminé, pour certaines choses, immédiatement par un ange des ordres supérieurs, et pour certaines autres choses, par l'ange qui est immédiatement au-dessus de lui. Il est donc possible également que quelque ange illumine immédiatement tel homme, quand bien même il ait sous lui d'autres anges qu'il illumine ». La hiérarchie des actions illuminatrices se superpose et se gradue, non pas seulement en raison des natures des divers anges, mais aussi en raison des choses mêmes sur lesquelles portent ces actions. C'est avec cette réserve qu'il faut entendre la doctrine exposée plus haut, q. 106, art. 3, 4, et q. 107.

L'*ad tertium* répond que « si les hommes sont égaux en nature, il y a cependant parmi eux des inégalités, selon que de par la divine Providence les uns sont ordonnés à quelque chose de plus grand, et les autres à quelque chose de moindre. Il est dit, en effet, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIII (v. 11, 12) : *C'est avec une grande sagesse que le Seigneur les a distingués : Il a béni les uns et les a élevés; d'autres, Il les a maudits et les a abaissés*. Ce n'est donc pas un même office, mais il peut être plus grand, de garder un homme, que de garder l'autre ». La dignité du gardien est proportionnée à la dignité de l'être humain qu'il doit garder.

Ce n'est point seulement par mode de collectivité que les hommes sont gardés par les anges; chacun d'eux est gardé individuellement par un ange spécial. Le texte de l'Évangile et le commentaire qu'en donnait saint Jérôme dans l'argument *sed contra* semblent nécessiter cette conclusion. — L'Église, d'ailleurs, par son enseignement ordinaire, communique cette doctrine à tous ses fidèles; et pour un catholique, il y aurait quelque témérité à ne pas l'admettre. — On s'étonne que le Maître des *Sentences*, liv. II, dist. 11, ait paru hésiter sur ce point. Saint Thomas devait rompre avec ces hésitations. — Mais d'où sont pris les anges qui sont ainsi envoyés individuellement à la garde de chaque homme : à quel ordre appartiennent-ils? Est-ce seulement au dernier, à celui des anges proprement dits?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si le fait de garder les hommes appartient seulement au dernier ordre des anges?

Trois objections veulent prouver que « le fait de garder les hommes n'appartient pas seulement au dernier ordre des anges ». — La première est une parole de « saint Jean Chrysostome », qui « dit, à propos du texte de saint Matthieu, ch. XVIII (v. 10) :

leurs anges, dans le ciel, etc. (homélie LIX ou LX) : *ce n'est pas de tous les anges que cela s'entend, mais des plus élevés.* Donc ce sont les anges les plus élevés qui gardent les hommes ». — La seconde objection rappelle que « l'Apôtre, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 14), dit que les anges sont envoyés *en ministère en vue de ceux qui reçoivent l'héritage du salut;* d'où il semble que la mission des anges est ordonnée à la garde des hommes. Or, il y a cinq ordres qui sont envoyés en ministère au dehors, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 112, art 4). Donc tous les anges de ces cinq ordres sont députés à la garde des hommes ». — La troisième objection dit que, « pour la garde des hommes, il paraît nécessaire avant tout de repousser les démons, ce qui est le propre des Puissances, d'après saint Grégoire; et d'accomplir des miracles, ce qui est le propre des Vertus. Donc, ces ordres-là aussi sont députés à la garde des hommes, et non pas seulement l'ordre infime ». — On remarquera l'intérêt tout spécial de ces diverses objections.

L'argument *sed contra* observe que, « dans le psaume (XC, v. 11), la garde des hommes est attribuée aux anges; et, d'après saint Denys, leur ordre est le dernier ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle un point de doctrine, touché à l'*ad primum* de l'article précédent. « Selon qu'il a été dit (en cet endroit), c'est d'une double manière que la garde peut être constituée au sujet de l'homme. — D'abord, comme garde particulière; et à ce titre, chaque homme pris individuellement a un ange spécial pour le garder. C'est cette garde qui appartient à l'ordre infime parmi les anges, dont le propre, d'après saint Grégoire, est d'*annoncer les choses moindres* : il semble bien, en effet, qu'il n'y a pas d'office moindre, parmi les anges, que de procurer ce qui a trait au salut d'un homme pris individuellement. — L'autre garde est une garde universelle » ou générale. « Celle-ci se multiplie selon les divers ordres; car plus celui qui agit a une action universelle, plus il est élevé. Ici donc, la garde de l'humaine multitude » ou des grands groupements humains « appartient à l'ordre des Principautés; ou encore à l'ordre des Archanges, qui sont dits les *Princes des Anges;* aussi bien, saint Michel, que nous appelons Archange,

est appelé *un des Princes*, dans le livre de Daniel, chap. x (v. 13). — Au-delà » ou au-dessus de cette garde des hommes, même pris collectivement, « les Vertus exercent leur garde sur toutes les natures corporelles », dont les hommes d'ailleurs font partie à un certain titre. « Au-delà encore, les Puissances exercent leur garde sur les démons » pour maîtriser leur action. « Au-delà encore, d'après saint Grégoire, les Principautés », dont le rôle équivaudrait, sur ce point, au rôle des Vertus, d'après saint Denys, ainsi que nous l'avons noté plus haut (q. 108, art. 6), « exercent leur garde sur les bons esprits » pour régler leur action.

On le voit, pour saint Thomas, il n'y a pas que l'office de gardien, eu égard à chaque homme pris individuellement, qui peut convenir aux anges; il y a aussi, même par rapport aux hommes, des offices plus généraux, si l'on peut ainsi dire. Des anges sont préposés aux divers groupements humains, pour veiller sur eux et procurer leur bien, même en tant que groupements. Il est permis d'affirmer que tout groupement organique et voulu de Dieu, parmi les hommes, a ainsi un ange spécial préposé à sa garde, outre les anges individuels préposés à la garde de chaque individu faisant partie de ce groupe. C'est ainsi que les familles, les cités, les nations, les sociétés chrétiennes, les communautés religieuses, les ordres religieux, l'Église dans sa totalité, ont un ange spécial préposé à leur garde et chargé de procurer leur bien. On peut donc, même en ce sens très déterminé et personnel, parler de l'esprit d'un ordre religieux, d'une société, d'une nation, d'une cité, d'une famille. Il y a, en effet, un être spirituel et vivant qui veille, là, et travaille à conserver et à promouvoir, d'une manière toute spéciale, le patrimoine de vérité et de vertu qui est celui du groupe permanent. C'est sur les chefs de ces divers groupements que les anges préposés à leur garde exercent particulièrement leur action. Aussi bien, saint Thomas nous dit-il expressément, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 11, art. 2, *ad 4um*, que « tout être humain exerçant un rôle de chef, a pour veiller sur lui deux anges distincts : l'un, qui est son ange gardien, et qui a mission de veiller à son bien personnel; l'autre, qui est l'ange du groupe, et qui veille sur lui

en tant qu'il est le chef de ce groupe ». On peut augurer aussi que l'ange du groupe veille non seulement sur les personnes qui constituent ce groupe, mais encore sur tout ce qui touche à ce groupe, comme sont les biens qu'il possède, ou les locaux qui sont les siens, surtout s'il s'agit d'un lieu plus particulièrement saint. De là, le mot de l'Église, dans l'oraison des Complies, quand elle demande à Dieu que « ses anges saints qui habitent dans la maison » où est celui qui prie « nous gardent dans la paix ». Et nous voyons même, par ce mot de l'Église, que plusieurs anges peuvent habiter dans un même lieu, en raison, sans doute, des diverses fonctions qui peuvent y être remplies et dont nous parlait ici saint Thomas au corps de l'article, comme de veiller sur chacun des hommes qui s'y trouvent, sur celui ou ceux qui y remplissent le rôle de chef, sur les choses matérielles qui sont là, sur l'action des mauvais esprits, et le reste. S'il s'agissait d'une Église où réside Notre-Seigneur dans le très saint Sacrement de l'autel, il y aurait une raison plus spéciale encore et infiniment plus auguste de la présence des saints anges.

L'*ad primum* répond que « le mot de saint Chrysostome peut s'entendre des anges qui sont les plus éminents parmi ceux du dernier ordre ; car, nous l'avons vu par saint Denys (*Hiérarchie céleste,* ch. x), dans chaque ordre il y a des *premiers*, des *intermédiaires* et des *derniers*. Et il est probable, ajoute saint Thomas, que de plus grands parmi les anges sont députés à la garde de ceux qui sont élus par Dieu à un plus haut degré de gloire ». — On remarquera cette dernière formule. Nous y voyons, une fois de plus, combien gratuite, de la part de Dieu, est, pour saint Thomas, l'élection à la gloire, au sens que nous avions rencontré plus haut, quand il s'est agi de la prédestination (q. 23, art. 5). Cette même dernière réflexion de saint Thomas nous montre qu'il est fondé, en théologie, de supposer que par exemple la Bienheureuse Vierge Marie a eu, comme ange gardien, un des plus élevés parmi les esprits angéliques. Toutefois, il faut entendre cela, d'après saint Thomas, non pas d'une manière absolue, mais en restant dans le dernier ordre d'où sont pris tous les anges députés à la garde des personnes individuelles. D'aucuns se sont demandé si l'ange gardien de la T. S. Vierge

n'aurait pas été l'archange saint Gabriel. Outre que saint Gabriel est un archange, il y a encore que le fait même d'avoir été envoyé par Dieu, d'une façon toute spéciale, à la Vierge Marie, le jour de l'Annonciation, donne à entendre qu'il n'était pas habituellement, et à titre de gardien personnel, auprès de la T. S. Vierge.

L'*ad secundum* rappelle ce qui a été dit au corps de l'article, que « ce n'est pas le propre de tous les anges qui sont envoyés, de remplir l'office de gardiens particuliers pour les hommes pris individuellement; certains ordres ont une garde générale, plus ou moins étendue, selon qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* formule un point de doctrine particulièrement important. Saint Thomas observe que « même les anges inférieurs exercent les offices des anges supérieurs, en tant qu'ils participent quelque chose de leurs dons, et qu'ils ont, par rapport à eux, le rôle d'inférieurs agissant par leur vertu. Et de cette manière, même les anges de l'ordre le plus infime peuvent repousser les démons et faire des miracles ». Il est permis d'expliquer par là que saint Michel soit appelé le « prince de la milice céleste », bien qu'il n'appartienne qu'à l'ordre des archanges. C'est qu'en effet, s'il a pris la tête du mouvement qui devait repousser Satan et ses anges, il l'a fait comme délégué des anges supérieurs et comme étant le premier parmi ceux qui devaient exécuter la volonté de tous. — Nous avions souligné plus haut (q. 108, art. 6) une réflexion de saint Thomas, analogue à celle que nous venons de voir ici, et qui mettait en vive lumière notre dépendance par rapport à tous les chœurs angéliques.

Des cinq ordres inférieurs qui peuvent être envoyés en ministère au dehors, il n'en est qu'un, le dernier, d'où soient pris les anges gardiens, députés à la garde particulière de chaque homme. Toutefois, l'action de tous ces divers ordres peut porter, d'une façon plus ou moins directe, sur l'homme, pour promouvoir son bien, en vue du salut éternel. — Après avoir examiné les conditions de la garde des hommes par les anges, du côté de ces anges eux-mêmes, nous devons maintenant l'examiner du côté

des hommes. Sont-ce tous les hommes qui sont ainsi gardés par les anges ?

Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si c'est à tous les hommes que des anges sont députés comme gardiens?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas à tous les hommes que les anges sont députés comme gardiens ». — La première rappelle qu'« il est dit du Christ, dans l'Épître *aux Phillippiens*, chap. II (v. 7), qu'*il fut fait à la ressemblance des hommes* et qu'*il fut trouvé, à l'extérieur, comme un homme*. Si donc c'était à tous les hommes que les anges sont députés comme gardiens, le Christ aussi aurait eu son ange gardien. Or, ceci ne paraît pas acceptable ; car le Christ est plus grand que tous les anges. Donc ce n'est pas à tous les hommes que des anges sont députés comme gardiens ». — La seconde objection remarque que « de tous les hommes, le premier a été Adam. Or, il ne convenait pas à Adam d'avoir un ange gardien, du moins dans l'état d'innocence, puisqu'alors il n'avait aucun danger à courir. Donc, ce n'est pas à tous les hommes que les anges sont préposés comme gardiens ». — La troisième objection offre un intérêt tout particulier. Elle commence par définir admirablement le rôle de l'ange gardien. « Si les anges sont députés aux hommes comme gardiens, dit-elle, c'est pour les conduire, comme par la main, à la vie éternelle, les incitant à bien agir, et les prémunissant contre les insultes des démons ». Puis, elle ajoute : « Or, il est des hommes qui n'arriveront jamais à la vie éternelle. Les infidèles, aussi, bien que parfois ils accomplissent des œuvres bonnes, cependant ils ne les font pas bien, car leur intention n'est pas droite : *c'est*, en effet, *la foi qui dirige l'intention*, comme le dit saint Augustin (sur *les Psaumes*, ps. XXXI). De même, l'avènement de l'Antéchrist se fera *selon les œuvres de Satan*, comme il est dit dans la seconde Épître *aux Thessa-*

loniciens », chap. II (v. 9); et, par suite, les bons anges n'empêcheront pas les insultes du démon. « Donc, ce n'est pas à tous les hommes que les anges sont députés comme gardiens ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'autorité de saint Jérôme, citée plus haut » (art. 2, à l'arg. *sed contra*), qui « dit que *chaque âme a un ange député à sa garde* ».

Au corps de l'article, saint Thomas montre « élégamment, en sa langue », comme dirait Bossuet [1], pourquoi tous les hommes, durant cette vie, doivent être confiés à la garde des anges. « L'homme, dit-il, placé dans l'état de la vie présente, est comme dans un chemin par où il doit tendre à sa patrie. Or, dans ce chemin, de nombreux périls menacent l'homme, soit du dedans, soit du dehors, selon cette parole du psaume CXLI (v. 4) : *Dans ce chemin où je marchais, ils avaient caché pour moi des pièges*. De même donc qu'aux hommes qui marchent dans un chemin peu sûr, on donne des gardiens; pareillement aussi, à chaque homme, tant qu'il est qui chemine, un ange gardien est député. Mais quand il sera parvenu au terme du chemin, alors il n'aura plus d'ange qui le garde; mais il aura, dans le ciel, un ange qui régnera avec lui, et, dans l'enfer, un démon qui sera son bourreau : *habebit in regno angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem* ».

Ce dernier mot nous laisse entendre deux choses : d'abord, qu'à côté de l'ange gardien qui veille sur l'homme, il y a, comme nous le verrons à la question suivante, une sorte d'ange tentateur qui a pour mission spéciale, de la part de Satan, et parce que Dieu le permet, de travailler à la perte de tel homme; ensuite, que l'ange qui est député, comme gardien, auprès de tel homme, n'est député qu'auprès de lui. Toutefois, sur ce dernier point, les auteurs ne sont point d'accord. Il en est qui veulent que le même ange puisse être préposé à la garde de plusieurs hommes, non pas simultanément, s'il s'agit de l'ange gardien proprement dit, ainsi qu'il a été expliqué à l'article 2, mais successivement; c'est-à-dire qu'après la mort de l'homme

1. Expression dite du « théologien d'Orient, saint Grégoire de Nazianze », dans le sermon sur la *Providence*.

qu'il gardait, il peut être indéfiniment député à la garde d'autres hommes. Saint Thomas ne s'est point prononcé d'une façon expresse là-dessus. Il semblerait cependant que le mot « conregnantem » favoriserait le sentiment d'un seul homme pour chaque ange, d'une façon absolue. D'autant que pour saint Thomas le nombre des anges dépasse, comme sans proportion, le nombre des êtres matériels [Cf. q. 50, art. 3]. Et donc, même en admettant que les anges gardiens ne sont pris que dans le derniers des neuf ordres angéliques, qui est le moins nombreux, il le serait cependant assez, semble-t-il, dans ce sentiment, pour fournir un ange gardien distinct, quelle que soit la multitude des hommes qui auront vécu sur cette terre. Cependant, ce n'est là qu'une conjecture, même dans la pensée de saint Thomas; et, à supposer qu'il en fût ainsi pour les bons anges, il ne serait point nécessaire d'admettre qu'il en fût de même pour les démons tentateurs. Nous ne savons pas, en effet, quel a été le nombre des anges déchus. Les mots *angelum conregnantem* et *dæmonem punientem* peuvent aussi s'entendre de l'ange que chacun retrouvera ou dans le ciel ou dans l'enfer, après l'avoir eu comme gardien ou comme tentateur sur la terre, quand bien même cet ange ait été aussi le gardien ou le tentateur d'autres hommes dans la durée du temps.

L'*ad primum* répond que « le Christ, en tant qu'homme, était immédiatement régi par le Verbe de Dieu; et, par suite, Il n'avait pas besoin de la garde des anges. De même, en ce qui est de l'âme, Il était en possession de la gloire. Toutefois, en raison de son corps passible, Il était sur le chemin de l'exil. Et, à cause de cela, Il devait avoir, non pas un ange gardien, qui eût été supérieur à Lui, mais un ange destiné à le servir, à titre d'inférieur. Aussi bien, nous lisons dans saint Mathieu, chap. IV (v. 11), que *les anges s'approchèrent et le servaient* ». — Il semblerait, d'après cette réponse de saint Thomas, que le Christ avait, continuellement, un ange spécial destiné à le servir, outre les anges qui pouvaient accidentellement lui être envoyés dans le même but, comme nous le voyons par le texte de l'Évangile.

L'*ad secundum* fait observer que « l'homme, dans l'état d'innocence, ne courait aucun danger du dedans; car, au dedans,

toutes choses étaient parfaitement ordonnées, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 95, art. 1, 3). Mais le danger le menaçait du dehors, en raison des embûches des démons, comme le montra la suite des événements. Et c'est pour cela qu'il avait besoin de la garde des anges ». — Ainsi donc, pour saint Thomas, Adam, même dans l'état d'innocence, avait un ange spécial député à sa garde.

L'*ad tertium* doit être noté avec soin. Saint Thomas déclare, d'une façon expresse, que « si les non-prédestinés, et les infidèles, et même l'Antéchrist, ne sont point privés du secours intérieur de la raison naturelle, ils ne doivent pas être privés non plus du secours extérieur accordé par Dieu à toute la nature humaine, et qui consiste dans la garde des anges ». D'ailleurs, même dans ces divers cas, ce secours n'est pas inutile, comme le supposait l'objection. « Si, en effet, ces hommes ne sont point aidés par un tel secours, de manière à mériter la vie éternelle par leurs bonnes œuvres, ils sont aidés cependant en ce sens qu'ils sont détournés de certains maux par lesquels ils pourraient se nuire à eux-mêmes et nuire aux autres ». Grâce à leur ange gardien, les méchants font moins de mal qu'ils n'en pourraient faire ; et, du même coup, ils encourent une moins grande responsabilité. « C'est qu'en effet, ajoute saint Thomas, les démons eux-mêmes sont empêchés, par les bons anges, de nuire autant qu'ils le voudraient. Et, pareillement, l'Antéchrist ne fera pas autant de mal qu'il le voudrait ».

Une objection que saint Thomas se faisait dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 11, art. 3, obj. 2, et la réponse qu'il y donne, nous montrent que « même ceux qui ont été confirmés en grâce », de manière à ne pouvoir pas pécher quand ils étaient sur la terre, ont eu besoin cependant, eux aussi, d'un ange gardien. C'est que, « s'ils ne pouvaient pas pécher, ils pouvaient progresser, et leurs progrès pouvaient être empêchés. De là vient qu'ils avaient besoin de la garde des anges pour faciliter leurs progrès et détourner les obstacles ». La remarque s'applique tout spécialement à saint Jean-Baptiste, à saint Joseph, aux Apôtres après la Pentecôte, et, plus spécialement encore, à la glorieuse Vierge Marie.

Ce sont tous les êtres humains, sans exception, qui sont confiés par Dieu à la garde d'un ange. Seul, le Christ, parce qu'Il était Dieu, n'a pas pu avoir un ange gardien proprement dit; mais Il a eu des anges préposés à l'insigne honneur de le servir. La conclusion que saint Thomas vient de légitimer et d'éclairer si excellemment à la lumière de la raison théologique est une conclusion qui se dégage de l'Écriture-Sainte et que proclame l'enseignement ordinaire donné par l'Église à tous ses fidèles. — Après avoir établi le fait de la garde des anges et avoir examiné les c nditions de ce fait, soit du côté des anges, soit du côté des hommes, nous devons maintenant l'examiner en lui-même. Et, à ce sujet, saint Thomas étudie trois choses : le moment où il commence (art. 5), sa durée (art. 6), son terme (art. 7).

D'abord, le moment où il commence. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'ange est député à l'homme, pour le garder, dès le moment de la naissance?

Trois objections veulent prouver que « l'ange n'est pas député à l'homme, pour le garder, dès le moment de la naissance ». — La première rappelle que « les anges sont envoyés *en ministère, pour ceux qui reçoivent l'héritage du salut*. comme l'Apôtre le dit dans l'épître *aux Hébreux* (chap. I, v. 14). Or, les hommes commencent à recevoir l'héritage du salut au moment du baptême. Donc, c'est au moment du baptême, et non pas au moment de la naissance, que l'ange est député à l'homme pour le garder ». — La seconde objection observe que « les hommes sont gardés par les anges, en tant que les anges les illuminent et les instruisent. Or, l'enfant qui vient de naître n'est pas capable d'être instruit, n'ayant pas l'usage de la raison. Donc, ce n'est pas aux enfants nouveau-nés que sont députés les angss gardiens ». — La troisième objection fait remarquer que « les enfants qui existent dans le sein de leur mère ont une âme raisonnable, à partir d'un certain moment, tout aussi bien qu'après

leur naissance. Or, il ne semble pas que des anges leur soient députés, pour les garder, quand ils sont encore dans le sein de leur mère; car, même les ministres de l'Église ne leur confèrent point les sacrements. Donc, ce n'est pas tout de suite après leur naissance que les anges sont députés auprès des hommes pour les garder ».

L'argument *sed contra* apporte de nouveau le texte de « saint Jérôme », déjà cité, où il est « dit que *chaque âme*, dès le *moment de la naissance, a pour sa garde un ange qui lui est député* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à « Origène », qui, « dans son traité (tr. V) sur saint Mathieu, dit que, sur la question actuelle, il y a deux opinions. D'aucuns, en effet, ont dit que l'ange était député près de l'homme pour le garder, à partir de son baptême; d'autres, à partir de sa naissance ». Saint Thomas ajoute que « saint Jérôme approuve le sentiment de ces derniers; et cela avec raison. C'est qu'en effet, poursuit le saint Docteur, s'il s'agit des bienfaits qui sont conférés à l'homme, par Dieu, en raison de ce qu'il est chrétien, leur point de départ est le baptême; ainsi en est-il de la réception de l'Eucharistie, et autres bienfaits analogues. Mais ce que la Providence de Dieu confère à l'homme en tant qu'il a la nature raisonnable lui est accordé du moment que par sa naissance il reçoit cette nature », pour en vivre à son compte personnel, si l'on peut ainsi dire. « Puis donc que la garde des anges est un bienfait de ce genre, comme il ressort de ce qui a été déjà dit (art. 1, 4), il s'ensuit que tout de suite à partir de sa naissance l'homme a un ange député pour le garder ».

L'*ad primum* distingue le mot de saint Paul dans le sens déjà indiqué à l'*ad 3um* de l'article précédent. « Les anges sont envoyés en ministère, d'une manière efficace, seulement à ceux qui reçoivent l'héritage du salut, si l'on considère l'effet ultime de la garde de l'ange, qui est l'obtention de l'héritage »; il n'y a, en effet, que ceux-là, qui sont conduits par l'ange au terme du chemin où l'ange avait mission de conduire et de garder l'homme. « Toutefois, le ministère des anges n'est pas soustrait aux autres hommes, bien qu'il n'ait pas en eux son effet dernier, qui serait

de les conduire au salut. Et ce ministère n'est pourtant pas, même alors, inefficace; car il détourne de ces hommes des maux nombreux ». Il y a donc possibilité, pour l'homme, d'avoir un ange gardien avant même d'être fait chrétien par le baptême.

L'*ad secundum* accorde que « l'office de l'ange gardien est ordonné à l'illumination par mode de doctrine, comme à l'effet ultime et principal », parmi tous les effets que l'ange peut produire directement, et qui sont, nous l'avons vu (art. 1, *ad 2um*), des préparations ou des dispositions à l'effet propre de Dieu, savoir la grâce ou la gloire. « Il y a cependant beaucoup d'autres effets » que l'ange peut produire et « dont l'enfant peut être le sujet; par exemple, repousser les démons et empêcher une foule d'autres choses nuisibles, soit au point de vue corporel, soit au point de vue spirituel ».

L'*ad tertium* répond que « l'enfant, tant qu'il est dans le sein maternel, n'est pas totalement séparé de sa mère; par une sorte de lien qui l'unit à elle, il est encore, d'une certaine manière, quelque chose d'elle, de même que le fruit attaché à l'arbre est quelque chose de l'arbre. A cause de cela, on peut dire avec probabilité que l'ange qui est le gardien de la mère garde aussi l'enfant qui existe dans son sein. Mais, au moment de la naissance, quand l'enfant est séparé de sa mère », et qu'il commence à vivre de sa vie personnelle, « alors l'ange qui doit le garder est député à sa garde, comme l'enseigne saint Jérôme ». — Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 11, art. 3, ad *3um*, saint Thomas acceptait que l'ange gardien était député à l'enfant, pour le garder, même dans le sein maternel, en raison de l'âme intellective et dès que cette âme lui était infusée par Dieu. Ici, nous venons de le voir, il considère comme probable que l'ange gardien de l'enfant ne lui est envoyé qu'au moment où il commence à vivre de sa vie personnelle. La raison et l'exemple qu'il a apportés légitiment, en effet, ce sentiment.

L'office de l'ange gardien commence, pour chaque homme, dès l'instant où cet homme vient au monde. C'est au jour de sa naissance qu'il reçoit près de lui l'ange destiné à le garder. — Mais comment se continue cet office? L'ange gardien se tient-il

toujours près de l'homme confié à sa garde, ou bien le laisse-t-il quelquefois, pour revenir ensuite? — Telle est la nouvelle question que nous devons examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si l'ange gardien laisse l'homme quelquefois?

Trois objections veulent prouver que « l'ange gardien laisse quelquefois l'homme à la garde duquel il est proposé ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, au livre de Jérémie, chap. LI (v. 9), au nom des anges : *Nous avons traité Babylone; et elle n'a pas été guérie. Laissons-la donc.* Et sur le texte d'Isaïe, chap. V (v. 5) : *J'abattrai sa clôture, et elle sera foulée aux pieds*, la glose entend, par cette clôture, *la garde des anges* ». — La seconde objection fait observer que « Dieu est le principal gardien, antérieur à l'ange. Or, Dieu abandonne l'homme parfois, selon cette parole du psaume XXI (v. 2) : *Mon Dieu, mon Dieu, regardez vers moi; jusqu'où m'avez-vous abandonné?* Donc, à plus forte raison, l'ange gardien abandonne l'homme ». — La troisième objection cite un texte de « saint Jean Damascène » (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. III), qui « dit que *les anges, quand ils sont ici près de nous, ne sont pas au ciel.* Or, parfois, les anges sont au ciel. Donc ils nous laissent quelquefois ».

L'argument *sed contra* est admirablement choisi. Il en appelle à ce fait que « les démons nous poursuivent sans cesse, selon cette parole de la première épître de saint Pierre, chap. V (v. 8) : *Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde autour de vous, cherchant qui dévorer.* A plus forte raison, les bons anges nous gardent-ils toujours ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la garde des anges, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. 2), fait partie de l'exécution de la divine Providence à l'endroit des hommes. Or, il est manifeste que ni l'homme, ni quelque autre chose que ce soit, n'est totalement soustrait à la

divine Providence : dans la mesure, en effet, où une chose participe l'être, dans cette mesure-là elle est soumise à la Providence universelle, qui porte sur tout ce qui est. Que si Dieu, selon l'ordre de sa Providence, est dit abandonner l'homme, c'est en tant qu'Il permet que l'homme souffre quelque dommage, soit comme peine, soit comme faute. Nous devrons dire la même chose au sujet de l'ange gardien. Jamais il n'abandonne l'homme totalement; quelquefois cependant il l'abandonne sur certaines choses, en tant qu'il permet qu'il soit soumis à quelque tribulation, ou même qu'il tombe dans le péché, selon l'ordre des divins jugements. Et c'est ainsi que Babylone et la maison d'Israël étaient dites abandonnées par les anges, parce que leurs anges gardiens n'empêchaient pas qu'elles ne fussent soumises à la tribulation ».

« Par là même, ajoute saint Thomas, se trouvent résolues la *première* et la *seconde* objections.

L'*ad tertium* mérite d'être noté avec soin. Saint Thomas nous dit que « si l'ange abandonne quelquefois l'homme, en ce qui est du lieu, il ne l'abandonne jamais quant à l'effet de la garde; car, même quand il est au ciel, il connaît ce qui se passe à l'endroit de l'homme, et il n'a besoin d'aucun espace de temps dans son mouvement local, mais il peut être présent aussitôt ». — Cette belle réponse donnée ici par le saint Docteur complète excellemment celle qu'il donnait à la même difficulté dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 11, art. 4, *ad 5um*. Il en appelait là, simplement, à la permanence des premiers bons offices rendus à l'homme par l'ange et qui lui permettent de s'absenter sans que l'homme en souffre quelque dommage, car il continue de vivre sous l'influence de leur vertu; « c'est ainsi, disait le saint Docteur, qu'un homme, après avoir prié avec grande dévotion, en demeure tout dévôt plusieurs jours ». Ici, nous venons de le voir, saint Thomas n'admet pas que même un seul instant l'ange soit complètement absent de l'homme confié à sa garde. S'il n'est plus momentanément près de lui, d'une présence locale, il demeure toujours près de lui par son action vigilante, qui fait qu'il ne le perd pas un instant du regard et qu'il peut immédiatement se porter de nouveau près de

lui, si un danger quelconque l'exige; et « c'est ainsi, remarque en cet endroit Cajétan, qu'une mère n'est pas dite abandonner son enfant, quand, ne le perdant point du regard, elle se tient prête à subvenir à ses moindres besoins ».

S'il est vrai que l'ange gardien peut ne pas empêcher tout mal et permettre, au contraire, soit les tribulations, soit même le péché, en ce qui est de l'homme sur lequel il veille, selon que la divine Providence l'a réglé dans ses conseils, il est vrai aussi que l'ange ne quitte jamais, pour ce qui est de l'acte de veiller sur lui, l'homme confié à sa garde; il continue de veiller sur lui, sans interruption aucune, jusqu'au dernier moment de sa vie terrestre. — Mais qu'advient-il au terme de cette vie, quand l'homme confié aux soins de tel ange gardien se perd malgré les soins et la vigilance de cet ange? On peut même poser la question pour toute la suite de la vie, en tant que les actes mauvais, accomplis durant la vie, sont pour l'homme, à les considérer en eux-même, un acheminement à sa perte. Doit-on dire que l'ange gardien s'attriste et s'afflige de la perte de l'homme confié à ses soins ou du mal que cet homme accomplit? C'est ce point de doctrine que nous devons maintenant examiner et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si les anges s'attristent des maux de ceux qu'ils gardent ?

Les « maux » sont pris ici, comme nous venons de l'indiquer, d'abord pour le mal qui a par excellence la raison de mal et qui est la cause de tous les autres maux, le péché. Ils sont pris aussi pour les peines qui sont la suite du péché, soit les peines de cette vie, soit surtout les peines de la damnation éternelle.

Quatre objections veulent prouver que « les anges s'attristent des maux de ceux qu'ils gardent ». — La première cite le livre d' « Isaïe », chap. xxx (v. 7), où il est « dit que *les anges de paix pleurent amèrement*. Puis donc que les pleurs sont le signe

de la douleur et de la tristesse, il s'ensuit que les anges s'attristent des maux de ceux qu'ils gardent ». — La seconde objection observe que « la tristesse, d'après saint Augustin (de la *Cité de Dieu*, liv. XIV, ch. xv), *a pour objet ce qui arrive contre notre volonté*. Or, la perte de l'homme qu'il garde arrive contre la volonté de l'ange gardien. Donc les anges s'attristent de la perte des hommes ». — La troisième objection dit que « si la tristesse est contraire à la joie, de même le péché est contraire à la pénitence. Or, les anges se réjouissent du pécheur qui fait pénitence, comme on le voit en saint Luc, chap. xv (v. 7). Donc ils s'attristent du juste qui tombe dans le péché ». — La quatrième objection en appelle à ce que, « sur ce texte du livre des *Nombres*, chap. XVIII (v. 12) : *tout ce qu'ils offriront de prémices*, etc., la glose d'Origène dit : *les anges sont traduits en jugement pour savoir si c'est leur négligence ou la faute des hommes qui a fait tomber ces derniers*. Or, nul ne peut raisonnablement ne pas s'attrister des maux pour lesquels il est traduit en jugement. Donc les anges s'attristent des péchés des hommes ».

L'argument *sed contra* remarque que « la tristesse et la douleur sont incompatibles avec la félicité parfaite. Aussi bien il est dit dans l'*Apocalypse*, chap. XXI (v. 4) : *La mort ne sera plus désormais, ni le deuil, ni les cris, ni aucune douleur*. Puis donc que les anges sont heureux d'un bonheur parfait, ils ne s'attristent de rien ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare très nettement que « les anges ne s'attristent ni des péchés ni des peines des hommes ». La tristesse, en effet, et la douleur, comme nous l'a dit saint Augustin, ne portent que sur ce qui est contraire à la volonté. Or, — poursuit saint Thomas, dans un exposé de doctrine que nous ne saurions trop remarquer, — il n'arrive rien, dans le monde, qui soit contraire à la volonté des anges et des autres bienheureux. C'est qu'en effet leur volonté est entièrement conforme à l'ordre de la divine justice ; et il ne se produit rien dans le monde qui n'y soit produit ou permis par la justice divine. Il s'ensuit qu'à parler d'une façon pure et simple, rien ne se produit dans le monde, qui soit contraire à la volonté des

bienheureux. Comme le remarque, en effet, Aristote au troisième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. I), nous appelons volontaire, purement et simplement, ce qui est voulu, en fait, au moment où cela se produit et alors que toutes choses ont été considérées, quand bien même, à prendre la chose d'une façon universelle, elle serait opposée à la volonté : c'est ainsi que le capitaine d'un vaisseau ne veut pas que les marchandises soient jetées à la mer, à considérer la chose d'une façon absolue et en soi; mais il le veut, si la présence de ces marchandises devient un danger pour le vaisseau; si bien que », tout en étant mêlée d'involontaire et de volontaire, « la chose doit être dite plutôt volontaire qu'involontaire, comme il est marqué en ce même livre. De même, donc, à parler d'une façon absolue et en soi, les anges ne veulent pas les péchés et les peines des hommes; ils veulent cependant qu'en cela l'ordre de la divine justice soit gardé, selon lesquels certains sont soumis à des peines, et tombent dans le péché, parce que Dieu le permet ».

L'*ad primum* répond que « ce mot d'Isaïe peut s'entendre des *anges*, c'est-à-dire des *messagers* d'Ézéchias, qui pleurèrent, en raison des paroles de Rabsacès, comme on le voit au chap. XXXVII d'Isaïe. Cette réponse, dit saint Thomas, vaut pour le sens littéral. — Selon le sens allégorique, ajoute le saint Docteur, les anges de paix seront les Apôtres et les autres prédicateurs, qui pleurent sur les péchés des hommes. — Que si on le veut entendre des saints anges, dans un sens anagogique [Cf. sur ces divers sens, q. I, art. 10], la parole devra s'entendre par mode de métaphore; et elle désignera que les anges veulent, en soi », ou d'une volonté antécédente [Cf., q. 19, art. 6], « le salut des hommes. — De cette manière, en effet, les passions sont attribuées à Dieu et aux anges » : non pas qu'elles leur conviennent en réalité, sous leur raison propre de passions, mais en raison du mouvement de la volonté qui leur correspond.

Saint Thomas fait remarquer que, « du même coup, la *seconde* objection se trouve résolue ».

L'*ad tertium* dit que, « soit dans la pénitence des hommes, soit dans leur péché, la raison de la joie des anges demeure la même, savoir : la réalisation de l'ordre de la divine Providence ».

— On remarquera la hardiesse de cette doctrine, et comme elle est en harmonie avec tout ce que nous avons vu dans les questions de la science et de la volonté de Dieu, de la Providence, de la Prédestination, du mal, du gouvernement divin. Pour la bien entendre, il faut sortir du cercle si étroit de nos petites préoccupations humaines et nous hausser jusqu'à la raison des conseils de Dieu dans son éternité. Et sans doute, cette raison ne nous apparaît point pleinement sur la terre; mais nous savons, par la foi, qu'elle existe et que nous la connaîtrons un jour. Dès maintenant, les anges la connaissent en tout ce qui les concerne ; et voilà pourquoi ils ne peuvent être que dans une joie inaltérable, louant et bénissant en toutes choses la sagesse des conseils divins.

L'*ad quartum* explique excellemment que « si les anges sont amenés en jugement, au sujet des péchés des hommes, ce n'est pas à titre d'accusés, mais à titre de témoins, pour convaincre les hommes de leur impardonnable lâcheté ».

La doctrine que nous venons de voir en cet article nous montre dans tout son jour ce qui avait été marqué plus haut (q. 108), au sujet des conseils et de l'ordre de la divine Providence, comme formant la matière des illuminations hiérarchiques. C'est surtout le grand mystère de la prédestination, ou la conduite de Dieu dans l'ordre de cette prédestination, qui occupe et inspire les divers chœurs angéliques dans toutes leurs actions, entre eux, ou par rapport aux hommes. Saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 11, art. 5, résume en un beau mot cette radieuse occupation des anges, quand il dit qu'elle consiste « dans la contemplation ininterrompue de la divine volonté, *in divinæ voluntatis continua contemplatione* ». Tout le secret de leur action, et de leur parfait bonheur, quelle qu'en soit l'issue, est dans ce mot, où Notre-Seigneur devait aussi concentrer toute la perfection demandée à ses disciples : « Père, que votre volonté soit faite, sur la terre, comme au ciel ! »

Un dernier point nous reste à examiner, en ce qui est de l'action des anges par rapport aux hommes qu'ils ont mission de garder; et c'est de savoir si entre eux il peut y avoir lutte ou

discorde dans l'accomplissement de leur office. Nous allons examiner ce dernier point à l'article suivant.

Article VIII.

Si parmi les anges il peut y avoir lutte ou discorde?

La raison de cet article nous sera marquée dans l'argument *sed contra*, où, comme nous le verrons, il est parlé de lutte entre les anges, au sujet des hommes, dans l'Écriture-Sainte.

Trois objections veulent prouver que, « parmi les anges, il ne peut pas y avoir lutte ou discorde », dans leur action à l'endroit des hommes. — La première cite le mot de « Job », qui « dit, au chap. XXV (v. 2) : *Il fait régner la paix dans ses hautes demeures*. Puis donc que la lutte s'oppose à la paix et à la concorde, il n'y a pas de lutte dans les hauteurs angéliques ». — La seconde objection fait remarquer que, « partout où existent une charité parfaite et une autorité juste, toute lutte est impossible. Or, cela existe excellemment parmi les anges. Donc il n'y a pas de lutte parmi eux ». — La troisième objection observe que « si les anges sont dits combattre en faveur de ceux qu'ils gardent, il est nécessaire qu'un ange favorise une partie, et l'autre une autre. Mais, si une partie a pour elle la justice, l'autre a pour elle l'injustice. Il s'ensuivra donc que les bons anges seront fauteurs d'injustice; chose que nul ne peut admettre. Donc il n'y a point lutte parmi les bons anges ».

L'argument *sed contra*, comme nous l'avons déjà indiqué, apporte l'autorité de l'Écriture. « Il est dit », en effet, dans le livre de *Daniel*, chap. X (v. 13), et c'est l'ange Gabriel qui parle : *Le Prince du royaume des Perses m'a résisté vingt et un jours*. Or, ce Prince des Perses était l'ange député à la garde du royaume des Perses. Donc, un bon ange résiste à l'autre; et, par suite, il y a lutte parmi eux ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit lui-même que « la question présente se pose à l'occasion des paroles du livre de Daniel que nous venons de lire ». Et ce passage de Daniel

est, en effet, extrêmement curieux. Une véritable lutte y est marquée, entre l'ange Gabriel et le chef du royaume des Perses. Dans cette lutte, « Michel, un des premiers chefs », vient au secours de Gabriel, qui peut ainsi tenir contre le chef du royaume des Perses. Tout cela n'a pas laissé d'intriguer beaucoup les Pères et les interprètes de l'Écriture-Sainte. Saint Thomas nous dit ici que « saint Jérôme expose ce passage en disant que le prince du royaume des Perses est l'ange qui s'opposait à la libération du peuple d'Israël, pour lequel Daniel adressait à Dieu des prières que l'ange Gabriel portait devant le trône du Très-Haut. Et cette résistance put se faire, parce qu'un prince des démons avait induit à pécher les Juifs amenés en Perse, ce qui constituait un obstacle pour la prière de Daniel intercédant au sujet de son peuple ». Il suit de là que, pour saint Jérôme, le « prince du royaume des Perses » qui résistait à Gabriel était un des mauvais anges. « Mais », ajoute saint Thomas, d'après saint Grégoire, au dix-septième livre de ses *Morales* (ch. XII, ou VIII, ou VII), « ce Prince du royaume des Perses fut un ange bon, préposé à la garde de ce royaume ». Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 11, 2e partie, art. 5, saint Thomas n'hésite pas à se déclarer en faveur du sentiment de saint Grégoire. Il dit expressément que la résistance d'un ange mauvais ou d'un démon à l'archange Gabriel est encore plus difficile à entendre que la résistance d'un bon ange ; et que d'ailleurs le sens obvie du passage de Daniel implique qu'il s'agit, en effet, d'un ange bon. Ici, le saint Docteur évite de comparer entre eux le sentiment de saint Jérôme et celui de saint Grégoire; mais la manière dont il procède prouve qu'il adopte ce dernier. C'est, en effet, en se plaçant dans le sentiment de saint Grégoire qu'il va expliquer le texte de Daniel.

« Si l'on veut voir, dit-il, comment un ange est dit résister à l'autre, il faut considérer que les jugements divins portant sur les divers royaumes et sur les divers hommes sont exécutés par les anges. D'autre part, les anges, dans leurs actions, se règlent sur sur l'arrêt divin. Or, il arrive parfois que dans les divers royaumes, ou parmi les divers hommes, se rencontrent des mérites ou des démérites divers, qui demandent que l'un soit soumis à l'autre

ou qu'il lui commande. Quant aux anges, ils ne peuvent connaître quel est là-dessus l'ordre de la divine sagesse, que si Dieu le leur révèle ; d'où il suit qu'il est nécessaire, pour eux, de consulter à ce sujet la sagesse de Dieu. Pour autant, donc, qu'ils consultent la volonté divine au sujet des mérites contraires et qui s'opposent, ils sont dits s'opposer les uns aux autres : non pas que leurs volontés soient contraires, puisqu'ils concordent tous en ceci qu'ils veulent que la sentence de Dieu s'exécute ; mais parce que les choses pour lesqu lles ils consultent sont contraires et s'opposent ». — Cette même raison est ainsi formulée dans l'article des *Sentences :* « Les jugements de Dieu, explique saint Thomas après saint Grégoire, sont un abîme sans fond ; de là vient que les anges n'en peuvent comprendre ou pénétrer toute la profondeur. Aussi bien, ne peuvent-ils toujours entendre ce qui est dû à telle nation ou à tel homme, à moins que Dieu ne le leur révèle. Or, il arrive parfois que parmi les diverses nations se trouvent des mérites divers, dont la diversité semble exiger que l'une soit soumise à l'autre, ou au contraire qu'elle soit soustraite à son empire, comme c'était alors le cas pour les Juifs : la prière de Daniel, en effet, autant qu'il était en elle, méritait la libération de son peuple ; mais les péchés du peuple, et aussi l'utilité de leur présence dans le royaume des Perses, où, par eux, se répandait la connaissance du vrai Dieu, plaidaient en sens contraire. Et parce que chaque ange, selon que l'exigeait son office, portait à l'examen de la science divine les mérites de ceux qui lui étaient confiés, à cause de cela, le rapport des mérites contraires, fait par les divers anges qui attendaient la sentence divine, est appelé du nom de lutte ou de combat. Mais leur concorde était dans le rayon de la lumière divine qui les instruisait du vouloir divin : tous, en effet, veulent unanimement ce qu'ils perçoivent que Dieu veut ».

« Et par là, ajoute ici saint Thomas, se trouvent résolues toutes les objections ».

Il est permis de faire remarquer combien la doctrine des anges protecteurs des nations, déjà si manifeste dans l'Écriture-Sainte et dans la tradition de l'Église, s'est trouvée confirmée d'une

manière particulièrement éclatante par le fait historique le plus merveilleux des temps modernes et qui est l'histoire de Jeanne d'Arc. On sait, en effet, le rôle que joue dans cette histoire l'archange saint Michel, celui-là même que l'archange Gabriel appelait « un des premiers chefs ». C'est lui qui suscite, envoie et soutient l'humble enfant, dont il fait un chef de guerre et la libératrice de son peuple, parce qu'il y avait « grande pitié au royaume de France ».

Après avoir considéré, par rapport aux hommes, le rôle des anges gardiens, « nous devons maintenant traiter de l'attaque des démons ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXIV.

DE L'ATTAQUE DES DÉMONS.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si les hommes sont attaqués par les démons ?
2° Si le fait de tenter est le propre du diable ?
3° Si tous les péchés des hommes proviennent de l'attaque ou de la tentation des démons ?
4° Si les démons peuvent faire de vrais miracles pour séduire ?
5° Si les démons qui sont vaincus par les hommes sont empêchés de les attaquer dans la suite ?

On le voit, cette question est le pendant et le complément, par mode de contraste, de la question précédente. Nous avons ici, mise en regard de l'assistance des bons anges, la tentation qui est l'œuvre des mauvais. C'est la question de la tentation démoniaque. — Des cinq articles qui forment cette question, le premier considère l'existence de la tentation démoniaque ; le second, sa spécialité ; le troisième, son efficacité ; le quatrième, les moyens extraordinaires dont elle use parfois ; le cinquième, sa permanence.

D'abord, l'existence de la tentation.

Article Premier.

Si les hommes sont attaqués par les démons ?

Trois objections veulent prouver que « les hommes ne sont pas attaqués par les démons ». — La première arguë de ce que « les anges sont députés à la garde des hommes, comme en-

voyés de Dieu. Or, les démons ne sont pas envoyés par Dieu, leur intention étant de perdre les âmes, et celle de Dieu étant de les sauver. Donc les démons ne sont pas députés à l'attaque des hommes ». La teneur de cette première objection nous montre déjà en quel sens nous nous enquérons ici de la tentation des démons. Ce n'est pas d'une façon quelconque, et comme étant l'œuvre plus ou moins arbitraire des seuls anges mauvais. C'est en tant qu'elle fait partie de la providence et du gouvernement de Dieu à l'endroit des hommes. Mais ce point de vue, si élevé et si hardi, nous apparaîtra mieux par la suite de l'article et de la question. — La seconde objection arguë dans le même sens. « Il n'est pas juste, dit-elle, que, dans un combat, le faible soit exposé contre le fort, et l'ignorant contre l'habile. Or, les hommes sont faibles et ignorants; les démons, au contraire, sont puissants et pleins de ruse. Par conséquent, Dieu, qui est l'auteur de toute justice, ne doit point permettre que les hommes soient attaqués par les démons ». — La troisième objection insiste encore. « L'homme, dit-elle, a une occasion suffisante d'exercice dans les attaques de la chair et du monde. Or, c'est pour leur exercice que Dieu permet que ses élus soient tentés. Donc, il ne semble point nécessaire qu'ils soient tentés par les démons ». On remarquera la hardiesse de ce dernier mot. Il suppose que nous tenons pour une nécessité que les hommes soient soumis aux tentations démoniaques.

L'argument *sed contra* est le fameux texte de « l'Apôtre » saint Paul, « dans son Épître *aux Éphésiens*, chap. VI (v. 12) », où il « dit que *la lutte n'est pas pour nous contre la chair et le sang, mais contre les Princes et les Puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits mauvais répandus dans l'air* ». Ce n'est que le résumé de ce qui est proclamé à chaque page de l'Écriture, depuis le début de la *Genèse* où nous voyons la tentation démoniaque par l'entremise du serpent, jusqu'à l'*Apocalypse*, qui n'est autre chose que le récit prophétique des luttes de l'Église assistée par les bons anges, contre les assauts de l'éternel révolté, Satan.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que, « relativement aux attaques des démons, il y a deux choses à considérer :

ces attaques elles-mêmes; et la place qu'elles occupent dans l'ordre de l'univers. — S'il s'agit de l'attaque en elle-même, elle provient de la malice des démons, qui, par envie, s'efforcent d'empêcher les progrès des hommes, et, par orgueil, usurpent un semblant de puissance divine, se choisissant des ministres déterminés pour attaquer les hommes, comme les anges prêtent à Dieu leur ministère dans les divers offices qui ont pour objet le salut des hommes. — Mais », si l'attaque elle-même vient de la malice des démons envieux et superbes, la place ou « l'ordre de cette attaque vient de Dieu, qui sait faire servir le mal à la sagesse de ses desseins, l'ordonnant au bien [Cf. q. 64, art. 4]. — Quant à l'action des bons anges, la garde qu'ils exercent, non moins que l'ordre de cette garde, tout se ramène à Dieu comme à sa première cause ». Ainsi donc, le fait de tenter l'homme, en tant qu'il provient d'une volonté perverse, consumée d'envie et d'orgueil, n'a pas d'autre cause que la volonté des démons; mais la raison ou le pourquoi de la tentation, en tant qu'à titre d'épreuve elle peut tourner au bien de l'homme, ou que, d'une façon générale, elle peut servir à faire éclater la gloire de Dieu, se trouve dans la sagesse même des conseils divins. Les démons peuvent tenter les hommes, parce que Dieu le permet pour mieux faire éclater sa gloire.

L'*ad primum* complète la doctrine du corps de l'article. Il explique que « les mauvais anges assaillent les hommes d'une double manière. D'abord, en les poussant au péché. Et, à ce titre, ils ne sont pas envoyés par Dieu, mais Dieu les laisse parfois agir selon la justice de ses conseils. D'une autre manière, ils assaillent les hommes à titre de châtiment. Dans ce cas, ils sont envoyés par Dieu. C'est ainsi que fut envoyé l'esprit de mensonge qui devait punir Achab roi d'Israël, comme il est marqué au troisième livre des *Rois*, chapitre dernier (v. 20 et suiv.). Le châtiment, en effet, se ramène à Dieu comme à sa première cause. Toutefois, même alors, les démons envoyés pour châtier, châtient avec une autre intention que celle de Dieu qui les envoie : ils châtient, en effet, par haine ou par envie ; tandis qu'ils sont envoyés par Dieu dans un dessein de justice ».

L'*ad secundum* relève excellemment la condition qui est celle

de l'homme dans sa lutte contre les démons. « Pour qne la lutte ne soit pas inégale, il y a comme compensation, du côté des hommes, d'abord et principalement le secours de la grâce divine; il y a aussi et en second lieu la garde des bons anges; aussi bien, lisons-nous au quatrième livre des *Rois*, chap. VI (v. 16), qu'Élisée dit à son serviteur : *Ne crains pas : ceux qui sont avec nous sont plus nombreux que ceux qui sont avec eux* ». Pour forts et astucieux que soient les démons, unissant en eux la force du lion rugissant et l'astuce du serpent qui se cache, il suffit pour les mettre en fuite d'un simple signe de croix ou de la simple invocation du saint nom de Jésus. — Dans son deuxième sermon sur les démons, après avoir rappelé la scène de la tentation au désert, Bossuet ajoute : « Tout cela doit nous faire peur, puisque nous avons à nous défendre dans le même temps et de la violence et de la surprise, et de la force et des ruses. Et néanmoins, ce même Évangile, qui nous représente ces ennemis avec cet appareil redoutable, nous découvre aussi, d'une même vue, qu'il n'est rien de plus aisé que de les vaincre, puisque nous voyons clairement et toutes leurs forces abattues et toutes leurs finesses éludées par une simple parole ».

Dans ce même sermon, Bossuet, traduisant Tertullien, décrit ainsi les ruses du serpent tentateur : « Il se cache autant qu'il peut; il resserre en lui-même par mille détours sa prudence malicieuse. Il se retire dans les lieux profonds ; il ne craint rien tant que de paraître; quand il montre la tête, il cache la queue; il ne se remue jamais tout entier, mais il se développe par plis tortueux, bête ennemie du jour et de la clarté ».

Comment ne pas rapprocher de ce dernier trait, le tableau de la tentation mise en fuite par le secours des bons anges, dû à la prière des justes, tel que nous le trouvons au chant huitième du Purgatoire de Dante : « C'était déjà l'heure » du soir, l'heure « qui réveille, pour les navigateurs, le désir » de la patrie absente, « attendrissant leur cœur au souvenir des adieux faits à leurs amis; l'heure où le nouveau pélerin se sent blesser d'amour, s'il entend dans le lointain une cloche qui semble pleurer le jour près de mourir ». Une âme paraît devant Dante; et celui-ci entend « sortir de ses lèvres » les premiers mots de l'hymne des

Complies « *Te lucis ante* » *terminum*, « si dévotement et avec des notes si douces » qu'elles le jettent dans l'extase, ne pensant plus qu'à la douceur du chant qui le ravit. « Puis, les autres âmes, doucement et dévotement, suivirent la première durant le chant de l'hymne tout entière, tenant les yeux attachés aux sphères célestes ». — « Je vis ensuite », ajoute le poète, « cette noble troupe, silencieuse, le regard en haut, dans l'attitude de quelqu'un qui attend, pâle et humble. Et je vis sortir du ciel et descendre vers nous deux anges avec deux glaives de feu, brisés et privés de leur pointe. Leurs vêtements, verts comme les petites feuilles qui viennent d'éclore, flottaient en arrière, frappés et agités par le vent de leurs ailes qui étaient vertes aussi. L'un des anges vint se poser un peu au-dessus de nous, et l'autre descendit au bord opposé, si bien que les âmes restèrent au milieu. — Tous deux viennent d'auprès de Marie, fut-il dit au poète, pour garder la vallée contre le serpent qui va venir. — Et moi, ajoute Dante, qui ne savais par quel sentier, je regardai tout autour, et je me serrai étroitement, glacé de frayeur, contre mon guide fidèle ». — Quelques instants après, il entendait ces mots : « Voilà notre ennemi ! » — « Dans cette partie où la petite vallée n'a pas de bord, était un serpent, le même peut-être qui donna à Ève le fruit amer. Entre l'herbe et les fleurs s'avançait le maudit reptile, tournant de temps à autre sa tête en arrière, et se léchant le dos comme une bête qui se lisse. Je ne vis pas, et par suite je ne puis dire comment se murent les deux autours célestes, mais je les vis bien l'un et l'autre quand ils s'étaient mus. Les sentant fendre l'air de leurs ailes vertes, le serpent avait fui. Et les anges retournèrent en haut, au lieu de leur demeure, d'un vol égal ».

On ne sait ce qu'il faut admirer le plus, dans ce ravissant tableau, ou des couleurs du poète, traduisant si excellemment des vérités si hautes, ou de la sûreté du théologien, rendant en un langage si poétique la doctrine que nous exposait ici saint Thomas, à l'*ad secundum*, et que nous retrouverons au cours de toute la question actuelle.

L'*ad tertium* formule en quelques mots une doctrine qui nous montre, d'une part, la malice du démon, et, de l'autre, la sagesse et la profondeur des conseils divins dont il a parlé au corps de

l'article. Saint Thomas accorde à l'objection, qu'« il suffirait à l'infirmité humaine, pour son exercice, qu'elle eût à combattre la chair et le monde ; mais cela ne suffit pas à la malice des démons, qui se sert de l'une et de l'autre pour assaillir les hommes. Toutefois, et grâce à l'ordination divine, cela tourne à la gloire des élus ». Dieu ne permet à la malice des démons de s'exercer contre les hommes, et de les assaillir, en utilisant le concours de la chair et du monde, que pour faire acquérir à ses élus une plus belle couronne dans le ciel.

C'est un fait indéniable que les hommes sont assaillis par les démons ; et ce fait a sa raison, d'une part, dans la méchanté des démons, de l'autre, dans l'infinie sagesse des conseils de Dieu. — Mais ce fait peut-il revêtir le caractère de la tentation ? Le fait de tenter est-il le propre du démon, ou peut-on dire qu'il appartient à d'autres qu'à lui ?

Tel est le nouveau point de doctrine que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si le fait de tenter est le propre du diable ?

Trois objections veulent prouver que « le fait de tenter n'est pas le propre du diable ». — La première arguë de ce que « Dieu est dit tenter, selon cette parole du livre de la *Genèse*, chap. XVI, (v. 1), *Dieu tenta Abraham*. Et l'homme aussi est dit tenter Dieu et tenter l'homme. Donc, le fait de tenter n'est pas le propre du démon ». — La seconde objection dit que « le fait de tenter est le propre de celui qui ignore. Or, les démons savent ce qui a trait à la vie des hommes. Donc, ils n'ont pas à les tenter ». — La troisième objection observe que « la tentation est la voie qui conduit au péché. Or, le péché consiste dans la volonté. Puis donc que les démons ne peuvent pas modifier la volonté des hommes, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. III, art. 2), il semble qu'il ne leur appartient pas de les tenter ». — De ces trois objections, on le voit, la première veut prouver que

d'autres que le démon peuvent tenter; la seconde, que le démon n'a pas à le faire; la troisième, qu'il ne le peut pas.

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Thessaloniciens*, chap. III (v. 5) : *de peur que ne vous eût tentés celui qui tente;* sur quoi, la *Glose* ajoute : *c'est-à-dire le diable, dont l'office est de tenter* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous va préciser la nature de la tentation, en telle sorte qu'il lui sera facile de montrer ce qu'il y a de vrai dans les objections que nous venons de lire, tout en gardant l'affirmation de l'argument *sed contra*. Il observe que « tenter est, proprement, mettre quelque chose ou quelqu'un à l'épreuve. Or, on met une chose ou quelqu'un à l'épreuve pour savoir quelque chose à leur sujet. Il s'ensuit que le but premier de tout être qui tente est le fait de savoir. Outre cette fin prochaine, et en s'appuyant sur elle, on se propose quelquefois, une autre fin, soit bonne, soit mauvaise : bonne, comme si quelqu'un veut savoir d'un autre ce qu'il est, en fait de science ou en fait de vertu, pour le promouvoir », selon ses moyens ou selon ses mérites; « mauvaise, s'il veut savoir cela pour le tromper ou l'abattre. — D'après cela, on peut voir comment le fait de tenter est attribué diversement à des êtres divers. — L'homme, en effet, sera dit tenter, quelquefois, uniquement à l'effet de savoir. De là vient que tenter Dieu est marqué comme un péché; parce que, l'homme, comme étant dans le doute, ose mettre à l'épreuve la vertu de Dieu. Quelquefois, l'homme tente » ou met à l'épreuve, « pour être à même de porter secours. D'autres fois, il tente pour nuire ». Et on le voit, les trois aspects de la tentation peuvent convenir à l'homme. — « Le diable, lui, tente toujours pour nuire, en poussant au péché. De là vient que le fait de tenter », au sens mauvais de ce mot, « est marqué comme étant son office propre; car même si l'homme tente quelquefois de la sorte, il ne le fait que comme ministre du diable. — Quant à Dieu, il est dit tenter, pour savoir, au sens où est dit savoir celui qui fait que les autres savent. C'est ainsi qu'il est dit au *Deutéronome*, chap. XIII (v. 3) : *Le Seigneur votre Dieu vous tente pour rendre manifeste si vous l'aimez*. — La chair aussi et le monde sont dits tenter, mais à titre d'instruments,

ou d'une façon matérielle, selon qu'on peut savoir de l'homme ce qu'il est, du fait qu'il suit les convoitises de la chair ou qu'il leur résiste, et du fait qu'il méprise les avantages et les adversités du monde : choses d'ailleurs qui servent au diable pour tenter ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond que « les démons savent ce qui touche à l'extérieur de l'homme ; mais la disposition intérieure de l'homme n'est connue que de Dieu, dont il est dit qu'*Il pèse les esprits* (*Prov.*, ch. XVI, v. 2); et c'est cette disposition qui fait que les uns sont plus enclins à un vice qu'à un autre. De là vient, que la diable tente, scrutant la disposition intérieure de l'homme, afin de la tenter au sujet du vice auquel il est le plus enclin ».

L'*ad tertium* rappelle que « le démon, bien qu'il ne puisse pas pas modifier la volonté », directement et en agissant sur elle, « peut cependant, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. III, art. 3, 4), agir sur les puissances inférieures de l'homme, qui, sans nécessiter la volonté, l'inclinent cependant ».

Cette dernière réponse nous renvoie à la doctrine exposée plus haut, quand il s'est agi de déterminer ce que les anges ou les démons peuvent produire, en vertu de leur nature, sur les diverses facultés ou puissances qui sont dans l'homme. Ici viendrait, en appliquant à l'action spéciale des démons sur l'homme la doctrine de la question III, l'examen de cette action des démons qui peut se présenter soit avec le caractère de tentation proprement dite, soit avec le caractère général de persécution pouvant servir tout ensemble et à châtier l'homme et à l'éprouver, selon que le châtiment et l'épreuve viennent de Dieu. Nous voulons parler de la possession ou de l'obsession démoniaques. La possession et l'obsession désignent une action du démon sur les puissances inférieures de l'homme, autres que l'intelligence et la volonté, mais une action directe, et non pas seulement une action indirecte, comme il peut arriver dans la tentation en général. Si l'action du démon porte sur les facultés sensibles soit intérieures

soit extérieures, mais non sur la faculté motrice des membres extérieurs, on l'appellera plutôt du nom d'obsession. La possession, au contraire, semble impliquer plus spécialement la main-mise du démon sur la faculté motrice de l'homme, en telle sorte qu'il se substitue à l'homme lui-même pour mouvoir ses membres et ses organes extérieurs, comme si ces membres et ces organes étaient les siens. L'une et l'autre, l'obsession et la possession, revêtent ordinairement un caractère de permanence plus ou moins continue ou intermittente. Que le démon puisse ainsi obséder ou posséder l'homme, la chose ne saurait être douteuse après ce qui a été dit à la question III, et à l'article premier de la question actuelle. Qu'il l'ait fait dans la suite des âges, non seulement tout catholique doit l'admettre, en raison du témoignage des Écritures, notamment de l'Évangile, et de la pratique de l'Église, qui, dans sa liturgie, a des prières spéciales et des exorcismes contre ces sortes d'actions démoniaques; mais tout homme qui veut suivre les règles d'une saine critique et de l'histoire impartiale, est obligé d'en convenir. Les faits abondent et surabondent — il y en a même de contemporains — qui établissent la réalité des obsessions et des possessions démoniaques, au seul point de vue historique. Il est vrai qu'on a voulu confondre ces faits avec certains états morbides que la science, dit-on, suffirait à expliquer. On a parlé surtout de maladie nerveuse ou de névropathie et d'hystérie. Mais s'il n'est pas douteux que de nombreux phénomènes peuvent être communs dans les deux cas, il est certain aussi que certains signes trahissent la présence d'un esprit supérieur au sujet en qui ils se manifestent. Qu'il suffise d'indiquer, entre autres, avec le rituel romain (au chapitre des exorcismes) : le fait de parler ou d'entendre une langue inconnue ; celui de révéler les choses occultes et hors de toute portée des sens ; celui de manifester des forces qui n'ont aucune proportion avec l'âge ou la condition du sujet ; et ainsi d'autres signes semblables. — Comme nous l'avons dit, la possession ou l'obsession se distinguent de la tentation proprement dite, en ce qu'elles peuvent revêtir le caractère de châtiment voulu par Dieu, ou aussi le caractère d'épreuve plutôt physique, sans ordre direct à une inclination ou à une provocation au mal

moral. La tentation, au contraire, en tant qu'elle vient du démon, vise toujours à induire l'homme au péché. Ce caractère spécial de la tentation amène à poser une question nouvelle : celle de savoir si tous les péchés que l'homme commet ont pour cause la tentation du démon. Nous allons l'examiner à l'article suivant.

Article III.

Si tous les péchés viennent de la tentation du démon?

Trois objections veulent prouver que « tous les péchés proviennent de la tentation du démon ». La première apporte deux textes : l'un, de saint Denys; l'autre, de saint Jean Damascène. « Saint Denys dit, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Thomas, leç. 18), que *la multitude des démons est cause de tous les maux en eux et chez les autres*. Et saint Jean Damascène dit (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. IV) que *toute malice et toute impureté ont été conçues par le diable* ». — La seconde objection remarque qu' « on peut dire de chaque pécheur ce que le Seigneur disait des Juifs, en saint Jean, chap. VIII (v. 44) : *Vous, vous êtes de ce père qui est le Diable*. Or, cela était vrai en tant que les Juifs péchaient à l'instigation du démon. Donc, il semble bien que tout péché a pour cause les suggestions du diable ». — La troisième objection dit que « les démons sont députés pour attaquer l'homme, comme les bons anges sont députés à sa garde. Or, tous les biens que nous faisons proviennent de la suggestion des bons anges, attendu que les choses divines sont déférées jusqu'à nous par l'intermédiaire des anges. Donc, pareillement, tous les maux que nous faisons proviennent de la suggestion du diable ».

L'argument *sed contra* est un texte formel du livre des *Dogmes de l'Église* (ch. XLIX ou LXXXII) où il est dit : « *Toutes nos pensées mauvaises ne sont pas suscitées par le diable, mais quelquefois elles surgissent du mouvement de notre libre arbitre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une

chose peut être dite cause d'une autre à un double titre : directement, et indirectement. — Elle sera dite cause indirectement, à la manière dont un agent qui cause une certaine disposition à un certain effet est dit être occasionnellement et indirectement cause de cet effet ; comme si on disait de celui qui sèche les bois, qu'il est cause qu'ils brûlent. De cette manière, il faut dire que le diable est cause de tous nos péchés ; car c'est lui qui a poussé à pécher le premier homme, dont le péché a eu pour suite, dans tout le genre humain, une certaine inclination qui porte à tous les péchés. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de saint Damascène et de saint Denys. — On dira, au contraire, d'une chose, qu'elle est cause d'une autre directement, quand elle va directement à la produire. De cette manière, le diable n'est pas cause de tout péché ; ce n'est pas, en effet, à l'instigation du démon que se commettent tous les péchés ; mais il en est qui proviennent du libre arbitre et de la corruption de la chair. Comme, en effet, Origène le dit (*Periarchon*, liv. III, ch. II), alors même que le démon ne serait pas, les hommes se porteraient aux plaisirs de la table, à ceux de l'amour, et autres choses de ce genre ; plaisirs où se produisent de nombreux désordres, si la raison ne les réprime, surtout avec la corruption de la nature. D'autre part, c'est au libre arbitre qu'il appartient de réprimer et maintenir dans l'ordre l'inclination à ces sortes de plaisirs. Il n'est donc point nécessaire que tous les péchés proviennent de l'instigation du démon. Toutefois, ceux qui proviennent de son instigation *ont pour cause maintenant la même flatterie qui trompa nos premiers parents*, ainsi que le dit saint Isidore (dans ses *Sentences* ou son livre du *Souverain Bien*, liv. III, ch. V).

« Et par là, dit saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « alors même que certains péchés se commettent en dehors de l'instigation du diable, néanmoins par eux les hommes deviennent enfants du diable, en tant qu'ils imitent son premier péché ».

L'*ad tertium* répond que « l'homme peut, par lui-même, tomber dans le péché ; tandis qu'il ne peut point s'avancer dans le

mérite, sans le secours de Dieu, qui est conféré à l'homme par le ministère des anges. De là vient que les anges coopèrent à tous nos actes bons, tandis que tous nos péchés ne proviennent pas de la suggestion du démon. Il n'est cependant aucun genre de péché qui ne provienne, une fois ou l'autre, de la suggestion des démons ». — On aura remarqué, dans cette réponse, conjointement avec une formule de l'objection, la déclaration expresse que tous nos actes bons ont pour cause la suggestion des bons anges. Nous ne saurions trop souligner cette déclaration si importante pour apprécier tout ce que nous devons aux bons anges, notamment à notre ange gardien. Il n'est pas une bonne pensée, pas une bonne inspiration, qui ne nous vienne de Dieu par son entremise. Car toute grâce actuelle de Dieu est conférée à l'homme par le ministère des anges. Il n'y a que les mouvements directs produits par Dieu dans la volonté qui ne passent point par l'entremise des bons anges [Cf. q. 113, art. 1, *ad 2um*); toutes les autres grâces qui nous viennent par mode d'illumination ou par mode de bonnes pensées viennent de Dieu comme de leur première source, mais par l'entremise des anges [Cf. q. 111, art. 2, *ad 2um*]. On comprend, dès lors, le mot de saint Bernard, que l'Église met sur nos lèvres en la fête des saints anges gardiens, quand il demande de nous « le respect pour une telle présence, la dévotion pour une telle bonté, la confiance pour une telle garde ».

Après avoir vu que les démons ont le pouvoir d'assaillir les hommes; qu'ils le font surtout, tant que l'homme est sur cette terre, pour l'induire à pécher, et, de la sorte, le perdre; que cependant tous les péchés des hommes, pris dans leur détail numérique, ne proviennent pas nécessairement des démons; nous devons maintenant nous demander si parfois le démon n'use pas, d'une manière toute spéciale, de certains prodiges, pour mieux séduire l'homme et le perdre.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si les démons peuvent séduire les hommes par des miracles vrais ?

Nous verrons, par la lecture même de l'article, le sens qu'il faut donner à cette expression de « miracles vrais ».

Trois objections veulent prouver que « les démons ne peuvent pas séduire les hommes par des miracles vrais ». — La première arguë de ce que « l'opération des démons se traduira surtout dans les œuvres de l'Antéchrist. Or, selon que l'Apôtre le dit dans sa seconde épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 9), *sa venue sera, par la puissance de Satan, accompagnée de toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers*. Donc, à plus forte raison, en tout autre temps, le démon n'accomplit que des prodiges mensongers ». — La seconde objection observe que « les vrais miracles se produisent par une certaine immutation des corps. Or, les démons ne peuvent pas changer les corps d'une nature en une autre. Saint Augustin dit, en effet, au dix-huitième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XVIII) : *Je ne croirai pas non plus que le corps humain puisse, par l'action ou la puissance des démons, être changé et recevoir les membres d'un corps de bête*. Donc les démons ne peuvent pas faire de vrais miracles ». — La troisième objection est d'un intérêt tout particulier. Elle remarque qu' « un argument ne vaut rien quand il peut s'appliquer à des thèses contraires. Si donc de vrais miracles peuvent être faits par les démons pour persuader l'erreur, ils n'auront plus d'efficacité pour confirmer la vérité de la foi ; et cela n'est pas acceptable, puisqu'il est dit, en saint Marc, chapitre dernier (v. 20) : *le Seigneur coopérait et confirmait la parole par les signes qui l'accompagnaient* ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* [ce texte est dans un livre apocryphe qui a pour titre : *Livre des vingt et une Sentences* (sent. IV), inséré parmi les œuvres de

saint Augustin], que *par les arts de la magie se produisent souvent des miracles semblables aux miracles que les serviteurs de Dieu accomplissent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par exclure un premier sens de l'expression « vrais miracles », qui ne saurait, en effet, convenir aux démons. « Ainsi qu'on peut le voir par ce qui a été dit plus haut (q. 110, art. 4), rappelle saint Thomas, si on prend le miracle au sens propre, les démons ne peuvent point faire des miracles, pas plus qu'aucune autre créature; Dieu seul les peut faire. C'est qu'en effet le miracle, au sens propre, désigne ce qui est produit en dehors de tout l'ordre créé, sous lequel est comprise toute vertu qui est celle de la créature. On appelle cependant quelquefois du nom de miracle, dans un sens large, ce qui dépasse le pouvoir et la connaissance de l'homme. En ce sens, les démons peuvent faire des miracles, c'est-à-dire accomplir des choses qui provoquent l'étonnement des hommes, en tant qu'elles dépassent leur pouvoir et leur connaissance. D'ailleurs, même parmi les hommes, tel d'entre eux, quand il accomplit des choses qui dépassent le pouvoir et la connaissance des autres, provoque l'étonnement de ces derniers, au point qu'il semble, en quelque manière, faire des miracles. — Il faut savoir toutefois, à ce sujet, poursuit saint Thomas, que ces sortes d'œuvres accomplies par les démons et qui nous paraissent des miracles, bien qu'elles ne répondent pas à la raison vraie du miracle, sont cependant quelquefois des choses vraies. C'est ainsi que les mages de Pharaon [Cf. *Exode*, ch. VII, v. 22, ch. VIII, v. 7] produisirent de véritables serpents et de véritables grenouilles. *Et quand le feu tomba du ciel, consumant d'un seul coup la famille de Job et ses troupeaux; quand le tourbillon de vent renversa la maison qui ensevelit les enfants de Job, toutes choses qui furent l'œuvre de Satan, ce ne furent pas des fantômes* », mais de cruelles réalités, « comme le dit saint Augustin au livre vingtième de la *Cité de Dieu* » (ch. XIX). — C'est en ce sens que nous disons que le démon peut séduire les hommes par des miracles vrais; non pas que les prodiges qu'il accomplit soient de vrais miracles, au sens formel et tout à fait propre de miracle, mais parce que ces prodiges peuvent être

des réalités objectives et non pas seulement des illusions produites dans nos sens.

L'*ad primum* répond encore par un texte de saint Augustin. « Comme le dit saint Augustin, au même endroit (*Cité de Dieu*, liv. XX, ch. XIX), les œuvres de l'Antéchrist peuvent être dites des signes de mensonge, *ou bien parce qu'il trompera les sens des mortels par des fantômes sans réalité, semblant faire ce qu'il ne fait pas, ou bien parce que, si les prodiges qu'il fait sont vrais, ils auront pour effet d'entraîner au mensonge ceux qui y croiront* ».

L'*ad secundum* complète la doctrine du corps de l'article. Saint Thomas rappelle que, « selon ce qui a été dit plus haut (q. 110, art. 2), la matière corporelle n'obéit pas aux anges, soit bons soit mauvais, pour qu'ils la transforment à leur gré ». Dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 7, q. 3, art. 1, le saint Docteur dit expressément que « les démons, par leur vertu naturelle, ne peuvent influer dans la matière aucune forme ni accidentelle ni substantielle » ; et il en faut dire autant des bons anges, comme le rappelle ici saint Thomas ; « parce que, déclare le saint Docteur, dans l'article précité des *Sentences*, les formes » substantielles « des corps ne proviennent pas de l'influence » propre « des démons » ou des anges, « mais de l'influence de Dieu qui les a déposées dans la puissance de la matière ». C'est ce que nous l'avons entendu appeler plusieurs fois « les semences des formes, *semina formarum* », répandues par Dieu dans la matière, au moment de l'acte créateur. Ainsi donc, les anges ne peuvent point, par leur vertu naturelle, produire dans la matière quelque forme qualitative que ce soit; « mais ils peuvent, rappelle ici saint Thomas dans la *Somme*, prendre certaines semences » de formes « qui se trouvent dans les éléments du monde, pour produire tels effets de transformations » mêmes substantielles, « comme le dit saint Augustin au troisième livre *de la Trinité* » (ch. VIII, IX).

« Il suit de là, continue saint Thomas, que toutes les transmutations des choses corporelles qui peuvent se faire par certaines vertus naturelles auxquelles se rattachent les semences dont il s'agit, pourront se faire par l'opération des démons utilisant

ces sortes de semences ; et c'est ainsi, par exemple, que certaines choses pouvaient être changées en grenouilles et en serpents engendrés d'une matière putrefiée » : l'exemple ne vaudrait aujourd'hui qu'à la condition de supposer, dans ce cas, non pas des semences quelconques de formes substantielles, mais de véritables germes émanés de vivants spécifiquement identiques. Dans l'article des *Sentences*, saint Thomas explique comme il suit cette action des démons : « Les démons peuvent appliquer à des sujets déterminés les principes actifs proportionnés, en telle manière que l'effet suivra de causes naturelles, mais en dehors du cours ordinaire de la nature ; et cela, en raison de la grandeur et de la puissance de la vertu active des agents accumulés, et en raison de la parfaite disposition des sujets qui reçoivent cette action ». Dans les *Questions disputées, de la Puissance de Dieu*, q. 6, art. 5, saint Thomas applique cette même doctrine à la guérison de certaines maladies, qui peut se faire d'une manière particulièrement rapide, par l'action des démons. « Rien n'empêche, dit-il, que, par l'action des démons, certains hommes soient guéris plus rapidement qu'ils ne le seraient si la nature était laissée à elle seule, puisque même les hommes peuvent obtenir ce résultat. Mais, ajoute-t-il, — et la remarque vaut d'être notée pour discerner les miracles divins des prodiges diaboliques, — il ne semble pas que les démons puissent guérir un mal subitement » sauf, peut-être, certaines maladies purement nerveuses, « bien qu'ils puissent produire certains effets quasi subitement. C'est qu'en effet les remèdes appliqués au corps humain ne concourent au rétablissement de la santé que par mode d'instruments, aidant la nature qui a raison en quelque sorte d'agent principal ; aussi bien faut-il qu'ils soient proportionnés à l'action de la nature, et s'ils sont employés en trop grande quantité, loin de contribuer à la santé, ils la compromettent plutôt. De là vient que les maladies où la vertu de la nature est impuissante à réagir ne sauraient être guéries par l'action des démons. Il en serait autrement des effets qui dépendent de l'agent extérieur comme de la cause principale ». Ne pourrait-on pas rattacher à cette dernière remarque de saint Thomas la réserve que nous faisions tout à l'heure, au sujet de certaines affections nerveu-

ses, qu'une suggestion venue du dehors, ou toute commotion subite et forte, peuvent quelquefois, semble-t-il, guérir subitement [Cf. sur ce sujet des guérisons subites, comme caractère distinctif des vrais miracles, le beau livre de M. l'abbé Bertrin : *Histoire critique des événements de Lourdes*] Toujours est-il que si les démons, par leur action, produisent une mutation qualitative quelconque dans le monde de la nature, ils ne le font jamais qu'en utilisant les propriétés ou les vertus actives des agents naturels. « Quant aux transformations des choses corporelles qui ne peuvent se faire par la vertu de la nature », c'est-à-dire par la mise en œuvre des agents naturels ou des vertus physico-chimiques, « elles ne peuvent, en aucune manière, être réalisées par l'action des démons; comme, par exemple, qu'un corps humain soit changé en corps de bête, ou que le corps d'un homme mort revive. Aussi bien, si parfois de telles choses ont pu paraître accomplies par le démon », comme le rapporte saint Augustin au livre de la *Cité de Dieu* indiqué par l'objection, « ce n'étaient point des faits réels, mais de simples apparences ». Dans ce cas, nous sommes en présence de ce qui constitue par excellence les prestiges diaboliques.

Saint Thomas nous explique que, « cela peut se produire d'une double manière. — D'abord, du dedans; selon que le démon peut agir sur l'imagination de l'homme et aussi sur ses sens corporels, pour lui faire paraître une chose autrement qu'elle n'est, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. III, art. 3, 4). Cela est dit aussi se produire quelquefois par la vertu de certaines choses corporelles », qui agissent ainsi sur les sens extérieurs et même intérieurs, comme il arrive à l'occasion de certaines fumigations ou de certaines potions. — « D'une autre manière, cela se produit du dehors. Comme, en effet, le démon peut, à l'aide de l'air, former un corps de n'importe quelle forme ou figure, en telle sorte que se l'unissant il se rend visible par lui, il peut également entourer n'importe quelle chose corporelle de n'importe quelle figure corporelle, pour se montrer sous les traits de cette chose et de cette figure ». Ici viendraient toutes les manifestations diaboliques sous quelque forme qu'elles se présentent, tantôt sous forme d'apparence très noble et très belle, le démon se

transformant en ange de lumière, tantôt sous forme bizarre et grotesque ou répugnante et odieuse. De même, il faut rattacher à ces trompeuses manifestations du démon ce qui a trait à l'évocation des âmes des défunts dans les séances spirites, quand, d'ailleurs, ces séances ne sont pas une pure comédie. — Après avoir parlé de ces apparitions ou manifestations diaboliques, saint Thomas observe qu'« elles sont signalées par saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, liv. XVIII (ch. XVIII), quand il dit que l'*imagination de l'homme, qui, à l'état de veille, ou à l'état de sommeil, se transforme en une infinité d'objets différents, comme revêtue d'un corps à la figure d'animal, se présente aux sens étrangers* »; et c'est par là, nous l'avons dit, que se doivent expliquer les apparitions fantastiques signalées dans l'objection. Toutefois, saint Thomas fait remarquer que « les paroles de saint Augustin », que nous venons de reproduire, « ne doivent pas s'entendre en ce sens, que la faculté imaginative de l'homme ou l'image contenue en elle, se présente, numériquement la même, revêtue d'une figure corporelle, aux sens des autres hommes; mais saint Augustin veut dire que le démon, qui peut former dans l'imagination de tel homme ces apparitions fantastiques, peut les former aussi dans l'imagination des autres ».

L'*ad tertium* répond à la difficulté des miracles diaboliques pouvant être confondus avec les miracles divins. « Comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXIX), observe saint Thomas, *lorsque les magiciens accomplissent les choses que les autres accomplissent, ils les font dans un tout autre but et à un tout autre titre. Il les accomplissent, en effet, cherchant leur propre gloire: tandis que les saints cherchent la gloire de Dieu. De même, ils agissent en vertu de certains commerces privés* » ou pactes diaboliques; « *tandis que les saints agissent au grand jour et par l'ordre de Dieu à qui toute créature est soumise* ».

Dans l'article des *Sentences* (II, dist. 7, q. III, art. I, *ad 2um*), saint Thomas dit que « les miracles accomplis par les bons peuvent se distinguer de ceux qui sont faits par les méchants, au moins à un triple titre. — D'abord, en raison de l'effi-

cacité de la vertu qui agit; car les miracles que les bons accomplissent par la vertu de Dieu peuvent porter même sur ce que la vertu active de la nature ne peut produire en aucune manière, comme la résurrection des morts, et autres choses semblables; et ceci, les démons ne peuvent jamais le produire réellement, mais seulement sous forme de prestiges qui ne peuvent pas durer longtemps ». Relativement à ce premier signe, saint Thomas dit expressément, dans l'article du *de Potentia* (q. 6, art. 5), que « Dieu ne donne aux démons aucun pouvoir d'accomplir ce qui est au-dessus de leur puissance naturelle; car ces œuvres constituant le miracle au sens formel, et le miracle ainsi entendu étant un témoignage divin qui révèle la vertu et la vérité de Dieu, si le pouvoir d'accomplir de tels miracles était accordé au démon dont la volonté est tout entière ordonnée au mal, Dieu Lui-même se porterait garant de leur fausseté; ce qui répugne à la bonté divine ». Donc, toutes les fois qu'il s'agit d'une œuvre où la vertu seule de Dieu a pu intervenir, il n'est pas douteux que le démon n'est pour rien dans cette œuvre, non pas même à titre de cause instrumentale, comme cela peut convenir soit aux bons anges, soit aux hommes. — « Un second signe, » pour discerner les miracles accomplis au nom de Dieu d'avec les prodiges accomplis par la vertu des démons, « se tire de l'utilité des miracles. Les miracles accomplis par les bons, en effet, ont pour objet des choses utiles, telles que la guérison des malades, ou autres choses de ce genre. Les miracles, au contraire, accomplis par les méchants, portent sur des choses nuisibles ou vaines, comme de voler en l'air ou d'immobiliser les membres de l'homme, et ainsi du reste. — La troisième différence est dans le but » que les uns et les autres se proposent. « Les miracles des bons, en effet, sont ordonnés à l'édification de la foi et des bonnes mœurs; ceux des autres, au contraire, tendent manifestement à ruiner la foi et l'honnêteté », sinon toujours au début, où l'ange des ténèbres peut essayer de se transformer en ange de lumière pour mieux séduire, du moins bientôt. — Saint Thomas ajoute qu' « ils diffèrent aussi quant au mode; car les bons accomplissent les miracles par l'invocation du nom divin, avec piété et respect; les méchants, au contraire, par certaines folies

et extravagances, comme les incisions ou autres turpitudes. — Il suit de là, conclut le saint Docteur, que les miracles accomplis par les bons peuvent manifestement être discernés de ceux qui sont accomplis par la vertu des démons ».

Un dernier point reste à examiner; et c'est celui de savoir si le démon dont la tentation a été repoussée est impuissant à tenter de nouveau dans l'avenir. — Nous allons étudier cette question à l'article suivant.

Article V.

Si le démon dont on a triomphé est mis par cela même hors de combat ?

Deux objections veulent prouver que « le démon dont quelqu'un a triomphé n'est point par là mis hors de combat ». — La première en appelle à ce que « le Christ a vaincu de la manière la plus efficace le démon qui le tentait; et cependant Il a été de nouveau assailli par lui, alors que le démon poussa les Juifs à le mettre à mort. Donc il n'est pas vrai que le démon, une fois vaincu, cesse dorénavant toute attaque ». — La seconde objection dit qu' « infliger une peine à celui qui a été vaincu dans le combat, c'est l'exciter à se venger plus âprement. Or, cela ne convient pas à la miséricorde de Dieu. Donc les démons dont on a triomphé ne sont point » punis, en étant « empêchés de combattre ou d'attaquer de nouveau les hommes ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de saint Matthieu, ch. IV (v. 11), où « il est dit : *Alors, le diable le laissa*, c'est-à-dire le Christ qui l'avait vaincu ».

Au corps de l'article, saint Thomas ramène à deux les diverses opinions qui étaient émises de son temps au sujet de la question actuelle, et qu'il distinguait en trois dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 6, art. 5). — « Les uns disent, observe-t-il, que le démon une fois vaincu ne peut dans la suite tenter aucun homme, ni sur le péché où il a été vaincu, ni sur aucun autre. — D'autres disent, au contraire, qu'il peut tenter

les autres hommes, mais non celui qui l'a vaincu. Et ce dernier point, ajoute saint Thomas, est affirmé avec plus de probabilité, si toutefois on veut dire que même pour le même homme, le démon est repoussé seulement jusqu'à un certain temps. Aussi bien est-il marqué en saint Luc, chap. IV (v. 13), que *lorsque la tentation fut achevée, le diable laissa le Christ jusqu'à un temps déterminé.* — On peut donner de cela, poursuit saint Thomas, une double raison. L'une se tire de la divine clémence. C'est qu'en effet, comme le dit saint Jean Chrysostome *sur saint Matthieu* (le texte est pris d'un ouvrage apocryphe, connu sous le titre latin d'*Opus imperfectum* ou d'*Œuvre non achevée*, qui se trouvait inséré parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome), *le diable ne tente pas les hommes tout le temps qu'il voudrait, mais selon que Dieu le lui permet; car bien que Dieu permette au démon de tenter jusqu'à un certain degré, cependant il le repousse aussi, en raison de l'humaine faiblesse.* L'autre raison se tire de la ruse du diable. C'est ce qui a fait dire à saint Ambroise, *sur saint Luc* (ch. IV, v. 13), que *le diable redoute d'insister, parce qu'il redoute d'être trop souvent vaincu* » ; chaque nouvelle victoire de l'homme, en effet, ajoute à ses propres humiliations et diminue ses avantages. — « Toutefois, que le démon revienne de nouveau vers celui qu'il avait laissé, on le voit par ce qui est dit en saint Matthieu, chap. XII (v. 44) : *Je reviendrai dans ma maison, d'où je suis sorti* ».

« Et par là, dit saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Ce point de doctrine, que le démon, s'il est repoussé, ne renonce pourtant pas à attaquer de nouveau, même celui qui l'a vaincu, était symbolisé par Dante, au chant du *Purgatoire* que nous avons cité (article premier, *ad 2um*), par le glaive de feu, *tronqué et sans pointe*, que portaient les deux anges venus au secours des âmes justes. Le démon peut être repoussé; il l'est même, nous l'avons vu, très facilement, car la seule vue des bons anges le met en fuite; mais il n'est jamais totalement désarmé ou mis hors de combat. Il semble même que les justes doivent se défier d'autant plus de lui, après sa défaite; car

l'Évangile nous le montre, dans la suite du texte cité par saint Thomas, coume revenant avec des forces plus considérables qu'auparavant et pénétrant de nouveau là d'où il avait été chassé.

Dans son gouvernement du monde, Dieu daigne associer ses créatures à son action : elles sont, pour Lui, comme des ministres qui exécutent le plan qu'Il a conçu et ordonné dans sa sagesse. Les premiers de ces ministres sont les esprits angéliques. Ils agissent d'abord les uns sur les autres, d'une action toute spirituelle et qui porte par excellence le nom d'illumination. Selon que la lumière est plus ou moins parfaitement puisée par eux à sa première source qui est l'ordre des conseils divins, et communiquée au-dessous d'eux, leur action hiérarchique et administrative revêt aussi un caractère plus excellent et plus parfait. Ils peuvent aussi agir sur le monde des corps, non seulement pour présider aux actions naturelles qui s'y déroulent, mais plus encore en vue des conseils surnaturels de Dieu dont la réalisation se parfait, dans le temps, au moyen des créatures corporelles. Toutefois, c'est plus spécialement à la garde des hommes que sont députés les bons anges, recevant de Dieu la mission de veiller sur eux et de promouvoir leur bien en vue du ciel à conquérir. Par contre, les anges déchus ont reçu le pouvoir d'assaillir l'homme et de le tenter, même par voie de prodiges séducteurs. C'est leur manière à eux de concourir à la réalisation de l'œuvre divine; car si leur volonté n'a d'autre but que de faire le mal et de perdre les hommes, Dieu, qui est tout-puissant, a le secret d'utiliser même cette volonté perverse et de la faire servir au bien de ses élus.

Après avoir vu l'action des esprits angéliques qui sont les premiers ministres de Dieu dans l'exécution de son gouvernement, nous devons examiner la part d'action qui revient, dans cette œuvre, même aux agents corporels. — C'est ce nouvel aspect de notre traité que nous allons étudier à la question suivante. Elle aura pour corollaire la question du destin, que nous examinerons immédiatement après (q. 116).

D'abord, l'action des créatures corporelles en elle-même.

QUESTION CXV.

DE L'ACTION DES CRÉATURES CORPORELLES.

Cette question comprend six articles :

1° Si les corps sont actifs?
2° Si dans les corps se trouvent certaines raisons séminales?
3° Si les corps célestes sont cause de ce qui se fait ici par les corps inférieurs?
4° S'ils sont cause des actes humains?
5° Si les démons sont soumis à leur action?
6° Si les corps célestes entraînent la nécessité pour ce qui est soumis à leur action?

Il est aisé de voir, par l'énoncé même de ces articles, que la question actuelle est vraiment, comme son titre l'indiquait, la question de l'action des corps. Et cette question est importante au plus haut degré, soit dans l'ordre physique et scientifique, soit dans l'ordre philosophique, soit dans l'ordre théologique, comme il sera facile de s'en convaincre à mesure que nous en lirons les divers articles. — L'article premier examine la question même de l'existence d'une action dans le monde des corps; les autres articles étudient les conditions de cette action : d'abord, en général, soit quant au principe actif, soit quant au principe passif, qui a cependant une part essentielle dans l'effet produit (art. 2); ensuite, quant au principe actif, surtout le principe actif premier dans l'ordre des agents corporels ; son influence sur les agents purement corporels (art. 3); sur l'homme, corporel et spirituel tout ensemble (art. 4); sur les esprits : non pas sur les esprits bons, car à leur sujet la question ne saurait être

posée, mais sur les esprits mauvais (art. 5); enfin, le mode dont cette action se produit (art. 6).

D'abord, le fait même ou l'existence d'une action dans le monde des corps.

Article Premier.

S'il est quelque corps qui soit actif ?

Cinq objections veulent prouver qu'« il n'est aucun corps qui soit actif ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit (au liv. V de la *Cité de Dieu*, ch. IX) que *parmi les êtres qui sont, il en est qui reçoivent l'action, mais n'agissent pas, comme les corps; il est un être qui agit, mais ne subit aucune action, et c'est Dieu; enfin, il est des êtres qui agissent et sont soumis à une action, comme les substances spirituelles* ». — La seconde objection remarque que « tout être qui agit, à l'exception du premier agent, a besoin, pour son œuvre, d'un sujet qui reçoive son action. Or, au-dessous de la substance corporelle, il n'est aucune autre substance qui puisse recevoir son action; la substance corporelle, en effet, occupe le dernier degré parmi les êtres qui sont. Il s'ensuit que la substance corporelle n'est point principe d'action ». — La troisième objection rappelle que « toute substance corporelle est enfermée dans la quantité » : il n'est pas de substance corporelle qui ne soit limitée par l'étendue, puisque ce sont les dimensions matérielles qui *individuent* les substances corporelles. « D'autre part, la quantité ou l'étendue empêche une substance de se mouvoir et d'agir; car elle en fait le tour et la compénètre; c'est ainsi que l'air », saturé de vapeurs au point d'être à l'état « nuageux, est incapable de recevoir la lumière. Et le signe de cela se trouve dans le fait que plus la quantité d'un corps augmente, plus ce corps devient pesant et lourd à mouvoir. Donc il n'est pas de substance corporelle qui soit active ». — La quatrième objection observe que « tout agent tient sa vertu d'agir de sa proximité au premier principe de toute action. Or, le premier principe actif étant souverainement simple, il s'ensuit que les corps, qui sont ce qu'il y a de plus

multiple, se trouvent le plus éloignés de ce premier principe. Donc, il n'est aucun corps qui agisse ». — La cinquième objection dit que « si quelque corps agit, ou il agira à l'effet de produire une forme substantielle, ou à l'effet de produire une forme accidentelle. Ce n'est pas à l'effet de produire la forme substantielle; car il ne se trouve, dans les corps, d'autre principe d'action que la qualité active, qui est un genre d'accident; et l'accident ne peut être la cause de la forme substantielle, toute cause devant être supérieure à son effet. Ce n'est pas non plus à l'effet de produire la forme accidentelle; car *un accident n'agit pas hors de son sujet*, comme le marque saint Augustin au neuvième livre de *la Trinité* » (ch. IV). — Cette objection nous vaudra une importante réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Denys », qui, « au chap. XV de la *Hiérarchie céleste*, assigne, parmi les propriétés du feu corporel, qu'*il manifeste sa grandeur dans la matière soumise à son action; car il est actif et puissant* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait que « les sens témoignent qu'il y a des corps qui sont actifs »; et nous savons que, pour saint Thomas, le témoignage des sens est le principe et le contrôle de toute certitude en fait de réalité. Il ne saurait donc être douteux que des actions se manifestent dans le monde des corps. « Mais, ajoute le saint Docteur, relativement à ces actions des corps, il en est qui ont erré d'une triple manière. — Les uns ont enlevé totalement aux corps les actions » qui se manifestent en eux. « Ce sentiment a été celui d'Avicébron, au livre de *la Source de la Vie*, où, par les raisons qui ont été touchées dans les objections, il s'efforce de prouver qu'aucun corps n'agit, mais que les actions qui paraissent venir d'eux sont en réalité les actions d'une certaine vertu spirituelle qui pénètre à travers tous les corps; en telle sorte que ce n'est pas le feu, d'après lui, qui chauffe, mais la vertu spirituelle qui passe par lui ». Cette opinion a beaucoup de rapport avec l'occasionnalisme de Malebranche [Cf. ce qui a été dit plus haut, à ce sujet, q. 105, art. 5]. Saint Thomas fait remarquer que « cette opinion semble être dérivée de l'opinion de Platon. Platon, en effet, affirmait que toutes les formes qui sont dans la matière corporelle sont

participées, et déterminées, et limitées à telle portion de matière; les formes, au contraire, qui sont séparées étaient, pour lui, absolues et universelles; d'où il suivait, pour lui, que les formes séparées étaient les causes des formes qui sont dans la matière [Cf. ce qui a été dit plus haut, à ce sujet, q. 79, art. 3; q. 84, art. 1]. Avicébron concluait de là que la forme qui est dans la matière corporelle étant déterminée à cette matière individuelle par la quantité, c'était la quantité, principe d'individuation, qui retenait et emprisonnait la forme corporelle, ne lui permettant pas de s'étendre, par son action, à une autre matière; seule, la forme spirituelle et immatérielle, parce qu'elle n'était pas restreinte et emprisonnée par la quantité, pouvait se répandre, par son action, en divers sujets ». — Serait-il impossible de trouver des points de contact entre cette explication de l'action des corps et celle de certains savants modernes qui voudraient expliquer tous les phénomènes du monde corporel, non pas sans doute par l'immixtion d'une vertu spirituelle et immatérielle au sens absolu, — ils sont trop matérialistes pour cela, — mais par l'action d'une certaine matière impondérable qui représenterait pour eux, de quelque nom qu'on l'appelle, éther, fluide, électricité, magnétisme, ou tout autre, le seul principe actif du monde corporel, tout le reste, en dehors de ce principe, n'étant que masse inerte et inactive. Il semble bien que l'analogie serait assez étroite entre les deux cas.

Saint Thomas déclare que « cette raison » donnée par Avicébron, et plus ou moins tirée des principes platoniciens, « ne conclut pas que la forme corporelle ne soit pas un principe d'action; elle prouve seulement qu'elle n'est pas un principe d'action universel. Dans la mesure, en effet, où une chose est participée, dans cette mesure il est nécessaire que soit participé ce qui est le propre de cette chose; c'est ainsi que dans la mesure où une chose participe la lumière, dans cette mesure elle participe le fait d'être ou de rendre visible. Or, le fait d'agir, qui n'est pas autre chose que faire qu'une chose soit en acte » ou en réalité, « est de soi le propre de l'acte » ou du réel « en tant qu'il est acte » ou réel; « et de là vient que tout être qui agit produit un semblable à soi » : le réel produit un réel de même genre. Comme,

d'autre part, c'est par la forme qu'une chose est réelle ou en acte, dès qu'elle a sa forme et par le fait même qu'elle a sa forme, « il suit de là que si une chose a raison de forme non déterminée par une matière soumise à l'étendue » qui enserre, « elle aura raison de principe actif indéterminé et universel. Si, au contraire, elle est déterminée à telle matière, elle sera, par là même, un principe d'action restreint et particulier » ; mais elle sera vraiment principe d'action. « Aussi bien, s'il existait une forme du feu à l'état séparé, comme le voulaient les platoniciens, elle serait, d'une certaine manière, cause de toute action du feu. Mais *cette* forme » particulière « de feu, qui est dans *cette* matière corporelle » déterminée et individuelle, « est cause de *cette* action du feu passant de *ce* corps dans *ce* corps ». Cette action particulière peut et doit être le fait propre de cette forme particulière, comme l'action universelle serait le fait de la forme universelle. « De là vient précisément que cette action » particulière « se fait par le contact de deux corps ». — Nous ne saurions trop souligner cette page de saint Thomas où le saint Docteur vient de nous expliquer, comme peut-être il ne l'avait fait nulle part ailleurs, ce grand principe qui domine toute sa doctrine et qui revient, en effet, si souvent dans son enseignement, savoir : que toute forme est essentiellement principe d'action comme elle est principe d'acte et de réalité. Il a, du même coup, détruit par la base toute théorie philosophique ou scientifique qui voudrait, à quelque titre que ce soit, ruiner ou diminuer la raison vraie de principe d'action dans les êtres créés, quels qu'ils soient.

Cajétan lui-même fait remarquer ici, que la raison que vient de nous donner saint Thomas, pour couper jusqu'à la racine toute erreur dynamique se rattachant à la théorie platonicienne, n'avait pas été expliquée ailleurs, par le saint Docteur, non pas même dans le chap. LXIX du troisième livre *Contre les Gentils* où est traitée la question actuelle, comme elle vient de l'être dans cet article. « La raison qui est à la racine de l'erreur d'Avicébron n'avait pas été expliquée à l'endroit précité ; elle l'a été ici, et, scrutée d'un regard plus général et plus profond, elle a été admirablement réfutée. Cette raison, en effet, portait sur l'être de la chose qui agit ; elle disait qu'il faut que cet être soit absolu ; or,

l'être corporel n'est pas absolu, mais concrété; donc il ne peut être principe d'action. — Cette objection est résolue, et très subtilement, par cette raison que l'être fonde l'activité, mais non le mode d'agir; bien plus, de même que l'actualité de la chose est cause de l'action, de même le mode de cette actualité mesure le mode de l'action. Et par suite, les caractères d'*absolu* ou de *concret* et de *limité* disant des modes d'être, et non le fait même d'être, affirmer l'être absolu est affirmer le mode d'agir universel, et affirmer l'être concret est affirmer le mode d'agir particulier », mais vraiment un mode d'agir, donc, une action véritable. « D'où il suit que l'exclusion ou la négation de l'absolu dans l'être n'entraîne pas la négation ou l'exclusion de toute activité, mais la négation d'un certain mode d'agir, qui est le mode d'agir universel » (Cajétan, sur cet article, n. 3).

La raison que vient de réfuter si admirablement saint Thomas, et qu'il avait su découvrir à la racine de l'erreur d'Avicébron, dérivait, nous l'avons vu, de la théorie générale de Platon sur les formes séparées et sur leurs rapports avec les formes des êtres matériels. Toutefois, Platon n'en avait pas tiré, en ce qui est de l'action des corps, les conséquences extrêmes qui constituaient la position d'Avicébron. « L'opinion d'Avicébron, déclare saint Thomas, allait plus loin que l'opinion de Platon. Platon, en effet, ne posait à l'état séparé que les formes substantielles ; quant aux accidents, il les ramenait aux principes matériels qui sont *le grand* et *le petit*, qui étaient pour lui les premiers contraires, comme l'étaient, pour d'autres, le *rare* et le *dense*. Aussi bien, soit Platon, soit Avicenne qui le suit en partie, affirmaient que les agents corporels agissent par leurs formes accidentelles, disposant la matière à la réception de la forme substantielle ; seulement, la perfection ultime, qui est par l'introduction de la forme substantielle, venait d'un principe immatériel [Cf. ce qui a été dit plus haut, q. 65, art. 4; q. 79, art. 3]. — Et c'est là », remarque saint Thomas, « la seconde opinion relative à l'action des corps », parmi les trois opinions erronées annoncées au début du corps de l'article. Saint Thomas ajoute qu' « il en a été question plus haut, quand il s'agissait de la création » (q. 45, art. 8; et aussi, aux articles cités tout à l'heure).

« Une troisième opinion fut celle de Démocrite, qui affirmait que toute action des corps était par l'efflux de certains atomes sortant du corps qui agit ; et la passion, par la réception de ces mêmes atomes dans les pores du corps soumis à l'action ». De toutes les erreurs sur l'action des corps, c'est la plus grossière, comme l'a déclaré plusieurs fois saint Thomas. Elle ne voit rien en dehors de l'étendue, est purement mécanique, et n'a pas la moindre notion des concepts essentiels d'acte et de puissance qui sont la clef de toute explication vraiment philosophique. On sait qu'elle a eu le don de plaire à beaucoup de savants modernes, trop peu philosophes pour en voir le néant rationnel. Saint Thomas rappelle qu' « elle a été réfutée par Aristote, au livre premier de la *Génération* » (ch. VIII, IX) ; et il résume, d'un mot, cette réfutation, en disant qu' « il s'ensuivrait que le corps ne subirait point, dans son tout, l'action de l'être qui agit sur lui ; et que la quantité » ou le poids « du corps qui agit serait diminuée, du fait même qu'il agit ; choses qui sont manifestement fausses », comme en conviennent aujourd'hui, même du seul point de vue scientifique, les chimistes sans préjugés philosophiques.

« Aussi bien », conclut saint Thomas, faisant sien absolument le mot divin d'Aristote, qui est le dernier mot de toute explication en cette matière, comme en toute autre d'ailleurs, « il faut dire qu'un corps agit selon qu'il est en acte, sur un autre corps selon qu'il est en puissance ». *Acte* et *puissance*, voilà, dans ses dernières profondeurs, la raison de l'action et de la passion dans le monde des corps. Dans la mesure où il est en acte, un corps est capable d'agir ; il est apte à pâtir ou à recevoir l'action d'un autre, dans la mesure où il est en puissance. Nous n'avons pas à instituer ici un traité de l'acte et de la puissance ; nous renvoyons pour cela au neuvième livre des Métaphysiques d'Aristote et au commentaire de saint Thomas sur ce même livre. Qu'il nous suffise de rappeler que l'acte et la puissance dominent tous les genres d'être créés ; ils se retrouvent en chacun, mais avec des caractères différents selon les divers genres. Autre est l'acte et la puissance dans le monde spirituel ; autre dans le monde corporel. Et, même dans ce monde corpo-

rel, l'acte et la puissance qui se disent selon le mouvement local diffèrent de l'acte et la puissance dans le mouvement d'altération, ou, plus encore, dans le mouvement de transformation substantielle [Cf. notre tome III, p. 17].

L'*ad primum* répond que « le texte de saint Augustin », cité par l'objection, « doit s'entendre de toute la nature corporelle prise dans son ensemble : cette nature, ainsi entendue, n'a pas au-dessous d'elle une autre nature où elle puisse agir, comme la nature spirituelle a au-dessous d'elle la nature corporelle, et la nature incréée la nature créée. Mais un corps est inférieur à l'autre corps, en tant qu'il est en puissance par rapport à ce que cet autre possède en acte » ; et, à ce titre, tout corps, selon qu'il est en puissance, peut recevoir l'action d'un autre corps selon que cet autre est en acte par rapport à lui.

Saint Thomas remarque que « la même réponse vaut pour la seconde objection ». — « Toutefois, ajoute le saint Docteur, il faut savoir que lorsque Avicébron argumente comme il suit : *il est quelque chose qui meut sans être mû, c'est-à-dire le premier Auteur de tout ; donc, en sens inverse, il y a quelque chose qui est mû seulement et en puissance;* nous concédons cela. Mais il faut l'entendre de la matière première, qui est puissance pure, comme Dieu est acte pur. Tout corps, au contraire, est composé d'acte et de puissance ; et voilà pourquoi, en même temps qu'il pâtit » ou qu'il reçoit, « il agit aussi » et il donne.

L'*ad tertium* observe que « la quantité n'empêche pas totalement la forme corporelle d'agir, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article); elle l'empêche seulement d'agir d'une façon universelle, précisément parce que la forme est individuée du fait qu'elle se trouve dans une matière soumise à l'étendue. — Quant au signe qu'on tire du poids des corps, il ne conclut pas dans ce sens. D'abord, parce que ce n'est pas l'addition de la quantité qui est cause du poids, comme il est prouvé au quatrième livre du *Ciel et du monde* » (ch. II, n. 2 et suiv.); et c'est ainsi, par exemple, que pour Aristote, les corps célestes étaient bien autrement étendus que la terre, sans pourtant être lourds ou pesants, la pesanteur s'expliquant, d'après lui, par la nature des corps et non par leur étendue ou leur masse. « En second lieu, il est faux

que la pesanteur rende le mouvement plus lent ; tout au contraire, plus un corps est lourd, plus il se meut d'un mouvement rapide, s'il s'agit de son mouvement naturel » ; le mouvement n'est retardé par le poids du corps, que s'il s'agit d'un mouvement violent et contre nature. « Enfin », ajoute saint Thomas (et ce mot doit être souligné avec le plus grand soin, car il a une portée immense dans l'explication des choses de la nature), « *l'action ne se fait point par mode de mouvement local,* comme l'a pensé Démocrite ; *mais parce qu'une chose passe de la puissance à l'acte* ». Nous avons déjà plusieurs fois noté le rapport étroit qui existe entre la pensée de Démocrite et celle de beaucoup de savants modernes. De part et d'autre il y a la même confusion, voulant tout remener à de simples phénomènes de mouvement local dans le monde. Cette explication est tout ce qu'il y a de plus superficiel et de plus antiphilosophique. Le mouvement local est à la base ou au point de départ de toutes les transformations qui se font dans le monde ; mais il ne les constitue pas : « l'action ne consiste pas dans un simple mouvement local ; elle est un passage de la puissance à l'acte ». Aussi bien, tandis que le mouvement local n'atteint que l'extérieur d'un être, l'action va jusqu'au plus intime et peut changer un être, dans ses qualités accidentelles d'abord, dans son être substantiel ensuite.

L'*ad quartum* fait remarquer que « le corps n'est pas ce qui est le plus distant de Dieu ; il participe, en effet, quelque chose de la similitude de l'être divin, selon qu'il a une forme. Ce qui est le plus distant de Dieu, c'est la matière première ; et elle n'est, en aucune manière, active » ou principe d'action, « étant seulement en puissance ». Sur cette nature de la matière première, cf. le passage précité de notre tome III, p. 17 et suiv.

L'*ad quintum* complète excellemment la doctrine si lumineuse et si importante qui a été exposée soit dans le corps de l'article soit dans les réponses précédentes. Saint Thomas déclare que « le corps agit et à l'effet de produire la forme accidentelle et à l'effet de produire la forme substantielle. C'est qu'en effet, la qualité active, comme par exemple la chaleur, bien qu'elle soit un accident, agit cependant en vertu de la forme substantielle

et comme étant son instrument. De là vient qu'elle peut agir à l'effet de produire la forme substantielle. C'est ainsi que la chaleur naturelle, selon qu'elle est l'instrument de l'âme, produit, par son action, la génération de cette substance qu'est la chair. Pour l'accident, au contraire, elle le produit par sa propre vertu. Il n'est d'ailleurs pas contraire à la raison d'accident », comme le voulait l'objection, « qu'il dépasse son sujet », ou qu'il sorte de lui, « par son action », en amenant à l'acte la puissance d'un sujet étranger ; « ce qui serait contraire à la raison d'accident, ce serait qu'il dépasse son sujet dans l'être », c'est-à-dire que restant numériquement le même il soit en même temps sur deux sujets différents, ou qu'il passe de l'un sur l'autre ; « et peut-être quelqu'un imaginerait-il, en effet, que le même accident numérique passe de l'agent dans le patient, comme Démocrite voulait expliquer l'action par un efflux d'atomes ». Mais, nous l'avons dit, c'est là une imagination très grossière et une fausse conception de l'action ; car l'action ne suppose pas que quelque chose de l'agent quitte ce dernier pour passer dans le sujet de l'action ; elle consiste essentiellement, s'il s'agit de toute autre action que la création proprement dite, en ce qu'un sujet donné, qui était en puissance par rapport à tel acte d'être, passe de la puissance à l'acte sous l'action ou par la vertu d'un autre être déjà en acte.

Sans doute ; mais qu'est-ce donc bien que cet état potentiel d'un être qui sous l'action ou par la vertu d'un autre être peut s'expliciter, comme s'explicite un germe, et devenir, en acte, ce qu'il était en puissance. Nous venons de prononcer le mot germe ; et il est certain que rien ne peut mieux faire entendre la vérité de cette doctrine si mystérieuse et si profonde. Aussi bien, saint Thomas, pour achever d'éclairer cette grande notion de l'action des corps les uns sur les autres, se demande si, en effet, nous pouvons parler de raisons séminales existant dans la matière corporelle. C'est ce nouvel aspect de la question que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si dans la matière corporelle se trouvent certaines raisons séminales ?

Quatre objections veulent prouver que « dans la matière corporelle ne se trouvent point certaines raisons séminales ». — La première arguë de ce que « le mot *raison* implique quelque chose d'ordre spirituel. Or, dans la matière corporelle il ne se trouve rien à l'état spirituel, mais seulement à l'état matériel, à la manière du sujet où cela se trouve. Donc il n'y a pas de raisons séminales dans la matière corporelle ». — La seconde objection rappelle que « d'après saint Augustin, au troisième livre de *la Trinité* (ch. VIII, IX), les démons accomplissent certaines œuvres, en utilisant, par des mouvements cachés, certaines semences dont ils savent l'existence dans les éléments. Mais ce qui s'utilise par mode de mouvement local appartient au monde des corps et ne peut porter le nom de *raisons*. Donc il n'est pas à propos de parler de raisons séminales dans la matière corporelle ». — La quatrième objection fait allusion à une expression de saint Augustin, dans le *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. V, chap. IV, disant que « dans la matière corporelle se trouvent certaines *raisons causales*, lesquelles paraissent bien suffire pour expliquer la production des divers êtres. Or, ces raisons causales paraissent autres que les raisons séminales dont il s'agit ; les miracles, en effet, se font en dehors des raisons séminales, mais non en dehors des raisons causales », d'après le même saint Augustin. « Donc il n'y a pas à parler de raisons séminales existant dans la matière corporelle ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de « saint Augustin », qui « dit, au troisième livre de *la Trinité* (ch. VIII) : *Pour toutes les choses qui naissent d'une façon corporelle et visible, se trouvent, à l'état caché, dans les éléments corporels de ce monde, certaines semences* » ou certains germes « *occultes* ».

Au corps de l'article, admirable synthèse que nulle part ail-

leurs, dans ses œuvres, le génie de saint Thomas n'avait formulée comme il la formule ici, le saint Docteur commence par justifier cette appellation de « raisons séminales », introduite par saint Augustin pour désigner les principes, existant dans le monde corporel, de toutes les transmutations et transformations — on dirait aujourd'hui de tous les phénomènes — qui se succèdent et se déroulent dans ce monde des corps. « Les appellations, déclare saint Thomas, ont coutume d'être prises de ce qu'il y a de plus parfait, comme il est dit au second livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 15; de S. Th., leç. 9). Ce sont les choses les plus parfaites qui imposent leur nom aux autres; car ces dernières n'étant qu'une participation des premières, il est naturel qu'elles soient désignées par leur nom. « Or, dans toute la nature corporelle, les corps les plus parfaits sont les corps doués de vie. Aussi bien, même le nom de *nature* a été transféré des choses vivantes aux choses naturelles. D'après Aristote, en effet, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IV, ch. IV, n. 1), le mot *nature* fut pris d'abord pour désigner la génération des vivants, qui porte le nom de *naissance;* et parce que les vivants sont engendrés d'un principe » qui d'abord ne fait qu'un avec eux, « comme le fruit vient de l'arbre, et l'enfant de la mère à laquelle il est lié, le nom de nature fut dans la suite appliqué à désigner tout principe de mouvement qui se trouve dans l'être mû. D'autre part, il est manifeste que le principe actif et passif, pour la génération des êtres vivants, se trouve constitué par les semences » ou les germes « d'où ces vivants sont tirés. Il suit de là que c'est tout à fait à propos que saint Augustin (à l'endroit cité dans l'argument *sed contra*) a désigné par le nom de *raisons séminales*, l'ensemble des vertus actives et passives qui sont les principes des générations et des mutations ou des mouvements naturels » qui se produisent dans le monde. — Voilà donc nettement précisé le sens qu'il faut donner à l'expression dont il s'agit et qui a été introduite, très légitimement, par saint Augustin. Elle désigne l'ensemble des vertus actives et passives qui existent dans le monde des corps et qui doivent expliquer par leur union ou leur influence diverse tous les phénomènes d'ordre naturel qui se produisent dans le monde.

« Or, poursuit saint Thomas, ces vertus activas et passives se peuvent considérer dans un ordre multiple. — D'abord, en effet, comme le dit saint Augustin au sixième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. x), elles existent principalement, et comme dans leur source, dans le Verbe même de Dieu, selon leurs raisons idéales » ; c'est-à-dire que ces vertus n'existent dans la nature que conformément à l'idée qu'en a Dieu dans son Verbe, puisque ce sont les idées divines qui sont la première cause de tout ce qui est hors de Dieu [Cf. Traité de Dieu, q. 15]. — « En second lieu, elles existent dans les éléments du monde, où, toutes ensemble, elles ont été produites dès le début, comme dans les causes universelles » d'où tout le reste devait être produit dans la suite. Par éléments du monde, il faut entendre ici l'ensemble de la matière produite en vertu de l'acte créateur : pour les anciens, c'étaient les quatre éléments du monde des transformations substantielles et la cinquième essence d'où devaient être tirés les corps célestes; pour nous, c'est l'ensemble des éléments premiers qui ont dû être produits par Dieu avec leurs propriétés distinctes dès le début [Cf., dans notre précédent volume, q. 66, art. 2]. — « D'une troisième manière, elles existent dans les êtres qui sont produits des causes universelles selon la succession des temps, comme dans cette plante ou dans cet animal; et elles s'y trouvent comme en des causes particulières ». Tous les êtres qui ont été produits sous le jeu des causes premières universelles existant dès le début dans le monde des corps, sont le fondement ou le sujet de ce troisième mode d'exister qui convient aux vertus actives et passives ou aux raisons séminales du monde matériel. De ce nombre sont, au premier rang, les premiers individus de chaque espèce, surtout parmi les végétaux et parmi les animaux. Peu importe d'ailleurs que les premiers individus de ces diverses espèces aient pu être produits par le seul jeu des causes premières universelles sous la motion générale de Dieu, ou qu'il ait fallu une intervention spéciale de Dieu, introduisant dans son œuvre, à chaque étape principale de son développement, constituée par ce que la *Genèse* appelle un des six jours, un principe nouveau ou une raison séminale nouvelle, comme, par exemple, le principe vital, ou, plus

encore, l'âme humaine raisonnable. Toujours est-il que ces êtres spécifiquement nouveaux constituent, par leur forme substantielle et les propriétés qui en découlent, des vertus actives nouvelles dans le monde des corps; et ces vertus nouvelles se distinguent des premières, existant dans les éléments, comme les causes particulières se distinguent des causes universelles. — « En quatrième lieu, les vertus actives et passives existent dans les semences ou les germes qui proviennent des animaux et des plantes ». Et s'il est vrai que ces semences ou ces germes sont les effets de ce que nous appelions tout à l'heure des causes particulières, « on les compare » cependant « de nouveau aux autres effets particuliers qui doivent s'ensuivre, comme les causes premières universelles aux premiers effets qui ont été d'abord produits ». Les semences ou les germes venus des vivants particuliers sont aux nouveaux vivants qui doivent s'ensuivre ce que les premiers éléments ont été aux mixtes ou aux êtres plus parfaits qui en ont été formés; avec cette différence toutefois que dans les premiers éléments pouvait ne pas se trouver tout ce qu'il fallait pour l'apparition des nouveaux êtres plus parfaits, et qu'une intervention spéciale de Dieu a pu être requise pour chaque nouvelle espèce d'êtres, au moins pour passer du règne minéral au règne végétal, du règne végétal au règne animal et du règne animal à l'être humain, tandis que, dans les semences ou les germes venus des vivants, il y a tout ce qui est requis pour l'éclosion et le développement des nouveaux vivants, appartenant d'ailleurs à la même espèce, sous le jeu ordinaire des forces cosmiques auxquelles préside l'action générale du gouvernement divin.

L'*ad primum* observe que « ces sortes de vertus actives et passives des choses naturelles, bien qu'elles ne puissent pas être appelées *raisons*, selon qu'elles existent dans la matière corporelle, peuvent cependant être appelées de ce nom, eu égard à leur origine et selon qu'elles proviennent des raisons idéales » qui sont dans le Verbe de Dieu.

L'*ad secundum* dit que « ces sortes de vertus actives et passives se trouvent en certaines parties des êtres corporels; lesquelles, si elles sont prises par les démons et transférées, dans l'ordre

du mouvement local, pour produire certains effets, font dire que les démons ont pris et utitisé certaines semences ».

L'*ad tertium* accorde que « la semence du mâle a raison de principe actif dans la génération de l'animal; mais on peut appeler aussi semence la part fournie par l'animal femelle, qui a raison de principe passif. Et, par suite, l'on peut comprendre sous le mot semence toutes les vertus actives et passives », ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

L'*ad quartum* répond que, « des textes de saint Augustin où il parle de ces sortes de raisons séminales, on peut facilement déduire que ces mêmes raisons séminales sont aussi les raisons causales, comme d'ailleurs la semence est une certaine cause. Il dit, en effet, au troisième livre *de la Trinité* (ch. IX), que *si les mères sont grosses du fruit de leurs entrailles, le monde est gros des causes qui portent les nouveaux êtres.* Toutefois, les raisons idéales » qui se trouvent dans le Verbe de Dieu « peuvent être dites causales, tandis qu'elles ne peuvent pas, à proprement parler, être appelées séminales; car » elles sont séparées du monde matériel, puisqu'elles existent en Diou, tandis que « la semence n'est pas un principe séparé »; elle existe dans le vivant d'où le nouvel être doit être produit ; elle est même, en quelque maniére, cet être nouveau; d'où il suit que les raisons séminales, à proprement parler, ne peuvent désigner que les principes actifs et passifs subjectés dans les corps. On voit, dès lors, en quel sens il est vrai que « les miracles » sont faits en dehors des raisons séminales, tandis qu'ils « ne peuvent pas être faits en dehors des raisons causales ». Il est bien évident, en effet, qu'aucun miracle n'est produit en dehors de la cause première qui est l'idée de ce miracle existant dans le Verbe de Dieu. « On doit dire aussi, d'ailleurs, qu'aucun miracle n'est produit en dehors des vertus passives communiquées par Dieu à la créature pour qu'il puisse être fait d'elle tout ce que Dieu ordonnera »; soit qu'il s'agisse des vertus passives ordinaires, qui se disent par rapport aux vertus actives proportionnées existant dans le monde de la nature; soit qu'il s'agisse des vertus passives extraordinaires qui ne se disent qu'eu égard à la toute-puissance de Dieu. Ces dernières constituent, à proprement parler,

ce qu'on appelle la puissance obédientielle de la créature. Le miracle, en effet, peut porter sur les unes et sur les autres, bien qu'à vrai dire il porte plus exactement sur les puissances passives ordinaires. Car, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, q. 105, art. 5-8, le miracle proprement dit est un effet qui devrait régulièrement être produit par les vertus actives qui sont dans le monde de la nature, et qui est produit sans le concours de ces vertus. « Aussi bien, quand il est dit que les miracles sont faits en dehors des raisons séminales, il est signifié précisément qu'ils sont faits en dehors des vertus actives naturelles et des puissances passives qui sont ordonnées à ces sortes de vertus actives ». — Retenons bien ces derniers mots de saint Thomas. Ils jettent une lumière nouvelle sur la vraie nature du miracle dont nous avions parlé à la question précitée. Ils permettent aussi de mieux saisir la différence marquée dans la même question, entre le miracle relatif qui n'est miracle que pour tels ou tels et le miracle absolu qui est miracle pour tous. Le premier est un fait qui s'explique par l'union actuelle de la vertu active naturelle à la vertu passive proportionnée, bien que cette union échappe à ceux qui tiennent ce fait pour un miracle; tandis que le miracle au sens absolu est celui où le fait produit n'a aucun rapport actuel avec les vertus actives naturelles qui normalement auraient dû le produire, et qui, par suite, a pour cause non pas une cause créée qui est, à la rigueur, connaissable pour nous, mais la cause absolument cachée non seulement pour nous mais aussi pour toute créature laissée dans l'ordre naturel, savoir : la libre volonté de Dieu.

La doctrine de saint Thomas dans l'article que nous venons de lire nous permet de saisir maintenant tout ce qu'il y a de profond dans la parole répétée tant de fois par le saint Docteur, que nous retrouvions d'ailleurs à l'article précédent, et que le génie d'Aristote fut le premier à exprimer, parole qui est la définition même de toute action dans le monde créé. L'action est définie l'*éduction, par l'être qui agit, de l'acte qui était en puissance dans le sujet qui reçoit cette action*. La puissance, ou l'acte en puissance dont il s'agit ici n'est pas un vain mot. C'est

une réalité ; réalité mystérieuse sans doute, mais dont l'analogie invoquée par saint Thomas au corps de l'article nous permet de nous faire une idée très expressive. Laissons de côté pour le moment la puissance obédientielle qui est d'un ordre à part et qui ne se dit que par rapport à la toute-puissance de Dieu ; prenons la puissance ordinaire, destinée, de soi, à être actuée par les vertus actives proportionnées qui sont dans le monde de la nature. Si nous considérons cette puissance dans son degré le plus élevé qui est le degré de la vie, nous n'aurons pas de peine à nous la représenter comme quelque chose de très réel. La vertu active de la semence, telle qu'on la trouve, par exemple, dans le principe mâle parmi les animaux parfaits, où les deux principes sont distincts, demande, pour produire son effet, un être en puissance d'ordre tout à fait spécial ; et cet être en puissance, ou cette matière, n'est pas autre que la semence, au sens passif, telle qu'on la trouve dans l'animal femelle de même espèce ou de même genre très voisin [Cf. dans notre précédent volume, p. 151 et suiv.]. Cette puissance est si véritablement quelque chose de réel, et quelque chose de réel si nettement déterminé dans sa réalité, que la vertu active ne peut absolument pas produire son effet en dehors d'elle. Son action consiste à réveiller pour ainsi dire les énergies latentes qui sont dans ce principe matériel, et à faire que ces énergies puissent évoluer dans tel sens déterminé dont l'aboutissement sera cet être en acte parfait qui s'appellera le nouveau vivant de même espèce. Ce vivant nouveau était véritablement contenu — en puissance, sans doute, mais qui voudrait dire que cet *en puissance* ne signifie rien et n'est qu'une vaine formule ? — dans le principe actif et le principe passif dont l'union a provoqué son éclosion et sa venue parmi les vivants.

Nous avons dit que cette action était le degré le plus élevé dans le monde de la nature. Aussi bien, soit l'effet produit, soit les principes qui le produisent sont ils d'un ordre particulièrement excellent. Mais, bien que selon un ordre décroissant, toute action dans le monde de la nature devra s'en rapprocher un peu. Si nous restons dans le règne minéral où le terme de l'action n'aboutit pas à un être nouveau distinct du principe actif et du principe passif gardant leur être propre, mais à la transforma-

tion, par l'être qui agit, du sujet même où s'exerce son action, qui, dans sa totalité, perd l'être premier qu'il avait et acquiert l'être même spécifique du principe d'où émane l'action, nous verrons que cet être spécifique nouveau, produit par le principe actif dans le sujet qui reçoit son action, est lui aussi tiré de la puissance de ce principe passif. L'action, ici, consiste encore à faire que le sujet qui était en puissance par rapport à la possession de telle forme accidentelle d'abord et substantielle ensuite, passe en effet de la puissance à l'acte. La forme, même substantielle, qui est produite dans ce sujet ou dans cette matière par la vertu active ou par l'action de l'agent, était vraiment dans la puissance de ce sujet ou de cette matière. Et dire cela, ici encore, n'est pas un vain mot, une vaine formule; c'est exprimer une réalité très profonde. Il est si véritable que la forme substantielle doit être dans la puissance passive du sujet ou de la matière, pour que l'être qui agit la produise ou l'amène à l'acte, qu'il faut, ici encore, à tout agent qui doit produire tel effet, une matière proportionnée. Comment donc entendre que les formes soient dans la matière? Un peu comme nous disons que le vivant est dans la puissance de la mère qui doit l'enfanter. C'est en toute vérité qu'il y a, même dans le règne minéral, comme des semences de formes, *semina formarum*, suivant la belle expression de saint Augustin et de saint Thomas. Ces semences de formes ont été mises par Dieu dans les éléments du monde, à l'instant même de l'acte créateur. La matière première, considérée à l'état pur, n'est en puissance que par rapport à l'acte premier de Dieu, lui donnant les premières formes qui sont les formes des éléments; mais une fois actuée par ces formes des éléments, elle porte en elle, grâce aux propriétés actives et passives qui découlent de ces formes, le germe réel de toutes les combinaisons de propriétés et de formes qui constitueront les innombrables espèces d'êtres minéraux, et ultérieurement, végétaux ou animaux, qui apparaîtront dans le monde et s'y continueront indéfiniment, se renouvelant sans cesse, sous l'action des divers agents physiques institués par Dieu. Voilà en quel sens profond nous disons que les formes sont éduites de la puissance de la matière, non pas de la matière première qui n'en a aucune

par elle-même, mais de la matière première revêtue directement et immédiatement par Dieu de ces formes élémentaires qui contiennent en germe toutes les formes ultérieures devant s'épanouir sous l'action et par la vertu des agents physiques proportionnés à cet effet.

Nous avons vu, d'une certaine manière, quels étaient ces agents physiques. Nous avons dit qu'ils devaient être de même espèce, contenant en eux les vertus actives proportionnées aux vertus passives qu'ils devaient éveiller et amener, par leur action, à reproduire aussi exactement que possible, d'une façon actuelle, les propriétés et la forme substantielle qui sont les leurs. Mais ces agents physiques de même espèce, peuvent-ils, à eux seuls, éduire et actuer les formes contenues en puissance dans les éléments soumis à leur action ; ou bien faut-il que leur vertu active soit elle-même mise en acte en quelque sorte et surélevée par l'influx d'autres agents physiques plus généraux ? D'un mot, et pour garder la formule des anciens, dont nous verrons ce qui peut aujourd'hui lui correspondre, faut-il reconnaître que les phénomènes de transformations corporelles qui se produisent autour de nous ont pour cause l'action des corps célestes ?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si les corps célestes sont cause de ce qui se fait ici dans les corps inférieurs ?

Les « corps inférieurs » des anciens correspondaient à ce que nous appellerions aujourd'hui notre terre et son atmosphère ; les « corps célestes » étaient tout ce qui existait au delà ou au dessus : nous savons que, dans le système d'Aristote, ces corps célestes avaient une nature différente de la nature des corps inférieurs [Cf. q. 47, art. 4 ; q. 66, art. 2 ; q. 68, art. 4 ; q. 70, art. 3].

Quatre objections veulent prouver que « les corps célestes ne

sont pas cause de ce qui se fait ici dans les corps inférieurs ». — La première est un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit (de la *Foi orthodoxe*, liv. II, ch. VII) : *Pour nous, nous disons que les corps célestes ne sont la cause de la production d'aucun des êtres qui sont produits, ni de la corruption d'aucun des êtres qui se corrompent, mais qu'ils sont plutôt des signes pour marquer les pluies et les transformations de l'air* ». — La seconde objection dit que « pour produire une chose, il suffit qu'on ait l'agent et la matière. Or, dans les corps inférieurs, on trouve la matière destinée à recevoir l'action ; on trouve aussi les agents contraires, qui sont le chaud et le froid et autres choses de ce genre. Donc il n'est pas nécessaire, pour expliquer la production de ce qui se fait ici, d'attribuer une causalité quelconque aux corps célestes ». — La troisième objection rappelle que « tout ce qui se fait ici-bas, se fait parce qu'il y a action et réaction de froid et de chaud, de sec et d'humide, ou autres qualités altérantes, qui », au sentiment d'Aristote, « ne se trouvent pas dans les corps célestes [Cf. q. 66, art. 2]. Donc les corps célestes ne sont point cause de ce qui se fait ici ». — La quatrième objection observe qu' « *il n'est rien*, comme le dit saint Augustin au cinquième livre de *la Cité de Dieu* (ch. VI), *qui soit plus corporel que le sexe du corps*. Or, le sexe du corps n'est point causé par les corps célestes; nous en avons pour preuve, que deux jumeaux nés sous la même constellation peuvent appartenir à des sexes différents. Donc les corps célestes ne sont point cause de ce qui se fait ici-bas ». — Nous voyons, par cette dernière objection, qu'il s'agit d'une causalité réelle et universelle portant sur tous les phénomènes d'ordre corporel qui se produisent sur notre terre. Il s'agit de savoir si tous ces phénomènes sans exception se rattachent à quelque action des corps célestes, en prenant les corps célestes, surtout au sens des astres lumineux qui apparaissent dans le firmament, — comme, par exemple, le phénomène des marées se rattache à l'action de la lune.

L'argument *sed contra* est un double texte de saint Augustin et de saint Denys. — « Saint Augustin dit, au troisième livre de *la Trinité* (ch. IV), que *les corps grossiers et inférieurs sont régis, dans un certain ordre, par les corps plus déliés et plus*

actifs. — De son côté, saint Denys dit, au quatrième chapitre des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), que *la lumière du soleil sert à la génération des corps sensibles, qu'elle les meut à la vie, les nourrit, les fait croître et les amène à la perfection* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute multitude procédant de l'unité, et ce qui est immobile étant de la même manière, tandis que ce qui est mobile est de façon multiple, il faut considérer, dans la nature entière, que tout mouvement procède d'un principe immobile ». La raison de ce principe est à ce point manifeste, que, selon la remarque de saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 5, art. 9, « ce fut toujours la préoccupation commune de tous les hommes, de ramener la multitude à l'unité et la variété à l'uniformité, selon que la chose est possible ». « Il suit de là, conclut ici, une première fois, le saint Docteur, que plus certains êtres seront immobiles, plus ils auront raison de cause par rapport à ceux qui seront davantage mobiles ». Le mot *mobile* se prend ici dans son sens le plus formel : il s'agit de l'être mobile qui est mobile ou muable et changeant jusque dans son être accidentel, et même quant à l être qui le fait être substantiellement ce qu'il est. « Or, poursuit saint Thomas, les corps célestes, parmi tous les êtres corps, sont les plus immobiles ; ils ne se meuvent, en effet, que du seul mouvement local ». Dans l'opinion d'Aristote, nous le savons, les corps célestes étaient inaltérables et incorruptibles, c'est-à-dire qu'ils ne pouvaient voir se modifier leurs propriétés et qu'ils pouvaient encore moins perdre leur forme substantielle. La seule chose possible, pour eux, étaient des modifications dans leurs parties quantitatives, sous forme de condensation ou de dilatation, ou encore sous forme de déplacement local, en raison surtout du mouvement local de rotation de la sphère qui les portait. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de faire remarquer que l'incorruptibilité ou même l'inaltérabilité ainsi entendues et prêtées par Aristote aux corps célestes se trouvaient transférées aujourd'hui, dans le systéme scientifique de beaucoup de modernes, notamment des atomistes et des mécanicistes purs, à tous les corps. S'il est vrai, en effet, que toutes les mutations du monde des corps se ramènent à de

simples transpositions d'atomes, sans qu'il y ait, à proprement parler, changement de propriétés qualitatives et encore moins de principe spécifique substantiel, il n'y a plus dans le monde aucune transformation, ni aucune altération de substance, au sens formel et profond de ces mots ; il n'y a que déplacement d'atomes ou mutations d'ordre purement local. Dans ce cas, nous devons renoncer à donner aucune explication des phénomènes qui se voient dans le monde ; car ce mouvement local des atomes, s'il ne provient pas d'un principe actif intérieur et s'il ne tend pas à la production d'une qualité accidentelle ou substantielle dans un sujet donné, est absolument sans raison d'être : nous ne sommes plus qu'en présence de quantités mathématiques, c'est-à-dire vides de toute réalité physique, se mouvant sans raison et sans fin dans le vide absolu. Si, au contraire, nous admettons que les phénomènes du monde sensible sont réels, il faut qu'ils aient pour sujet des substances ou des réalités physiques, composées d'un double principe actif et passif, d'où émanent des propriétés ou des qualités actives et passives qui tendent à agir sur d'autres sujets pour les rendre semblables, autant qu'il est possible, au sujet d'où elles émanent. Or, il est bien évident que dans la mesure où en ces sortes de substances le principe actif prédomine sur le principe passif, dans cette mesure-là ces substances seront elles-mêmes moins soumises à la mutation intrinsèque et plus aptes à produire la mutation en dehors d'elles. Pour Aristote, les corps célestes étaient à ce point privilégiés, que le principe passif, en eux, n'était susceptible que d'impression quantitative extérieure, selon le mouvement local, ou encore selon la condensation et la dilatation, mais sans augmentation ou sans diminution de matière ; et toute leur vertu active aboutissant à des effets qualitatifs accidentels ou substantiels — vertu qu'il ne niait pas comme le font les atomistes ou les mécanicistes purs, mais qu'il affirmait, au contraire, portée à la plus haute puissance — s'exerçait sur les corps d'ici-bas pour y produire, selon la manière diverse dont elle s'y appliquait, toutes les transformations que nous voyons dans le monde de la nature. C'est en ce sens que saint Thomas conclut ici : « Et voilà pourquoi les mouvements de ces corps inférieurs, qui sont multiples et variés, se

ramènent, comme à leur cause, au mouvement des corps célestes ».

Notons bien qu'il n'est point absolument nécessaire, pour que nous devions, en effet, ramener, comme à leur cause, tous les mouvements corporels qui ont lieu sur notre terre, au mouvement des corps célestes, qui sont le soleil, la lune et les étoiles, — que ces corps célestes soient de tout point immuables, quant aux mouvements qualitatifs et substantiels, et muables seulement quant au mouvement local. Il est loisible d'admettre, comme le font les savants modernes, que les corps célestes, le soleil, par exemple, et aussi les étoiles, sont, d'une certaine manière, immuables quant au mouvement local, et qu'ils sont, au contraire, soumis, en leur fond substantiel, à des transmutations incessantes comme le seraient les matières en fusion au sein d'une fournaise immense. Ils pourront cependant, même alors, être la cause des mutations de notre terre; il suffira, pour cela, que la somme des vertus actives qui sont en eux soit assez grande et assez puissante pour s'imposer victorieusement à nous; surtout si ces vertus actives sont par leur qualité même, dont peut-être nous n'avons rien d'approchant ici-bas, de nature à exercer une action exceptionnellement féconde. Seulement, il demeurera à expliquer, dans cette hypothèse, comment fonctionnent ces divers foyers d'activité, jusqu'à quel point ils sont autonomes, ou dans quelle mesure ils dépendent les uns des autres; et, tous ensemble, peut-être, d'un foyer central universel. Ce sont là des questions multiples; mais qui laissent intacte la conclusion plus spéciale qui nous concerne, savoir que les corps célestes, le soleil, la lune et les étoiles, ont sur notre monde une influence d'action qui s'étend, en quelque sorte, à tout.

L'*ad primum* observe que « le texte de saint Jean Damascène doit s'entendre en ce sens que les corps célestes ne sont point la première cause de la génération et de la corruption qui se produisent sur cette terre, comme le disaient ceux qui faisaient des corps célestes des dieux ».

L'*ad secundum* remarque que « les principes actifs, dans les corps d'ici-bas, ne sont autres que les qualités actives des éléments, qui sont le froid et le chaud, et autres qualités de ce

genre » [Cf. q. 66, art. 2]. Saint Thomas ajoute que « si les formes substantielles des corps inférieurs ne se diversifiaient que selon ces sortes d'accidents, dont quelques philosophes naturalistes assignaient comme principe le *rare* et le *dense*, il ne serait point nécessaire de supposer au-dessus des corps inférieurs un principe actif supérieur; leurs actions s'expliqueraient par eux-mêmes ». Dans ce cas, en effet, les qualités actives dont il s'agit tireraient leur vertu de la forme substantielle qui est celle du corps d'où elles émanent, et cette vertu, agissant comme instrument de cette forme substantielle, suffirait à expliquer la production de la nouvelle forme substantielle semblable à la première. Mais il n'en va pas ainsi. Les formes substantielles des corps qui sont dans la nature disent plus que ne disent ces qualités actives. Ces qualités actives, même groupées et combinées selon des degrés divers, ne donnent pas l'équivalent de la forme substantielle qui correspond à tel groupement ou à telle combinaison. « Si l'on y prend soigneusement garde, observe saint Thomas, on voit que ces sortes d'accidents ont raison de dispositions matérielles par rapport aux formes substantielles des corps qui sont dans la nature » : les formes substantielles ne sont point constituées par ces sortes d'accidents; elles ne consistent pas dans une sorte de combinaison de ces qualités; elles en sont tirées comme l'acte est tiré de la puissance; ces qualités ont seulement la raison de principe potentiel, un peu, nous l'avons dit, comme l'âme du vivant est tirée du germe où elle était en puissance. Il est bien évident que cette âme, à l'état d'acte, dit plus que ne disait l'état potentiel du germe. Sans doute, il n'est rien dans l'âme du vivant qui ne fût en puissance dans le germe; mais en l'amenant à l'acte, le principe actif a ajouté quelque chose, cela même précisément qui la fait être en acte, alors qu'auparavant elle n'était qu'en puissance. « Il faut donc qu'au-dessus de ces dispositions matérielles, nous placions un principe actif », qui sera, dans l'ordre de principe formel d'action, et non pas seulement dans l'ordre de principe virtuel, comme le sont les formes substantielles d'où émanent les qualités actives des corps inférieurs, le principe vraiment proportionné de la forme substantielle à produire, dont les qualités actives

des corps inférieurs ne constituent que le principe matériel et dispositif.

Ce principe actif proportionné, apte vraiment à produire, dans l'ordre de principe formel d'action, toute nouvelle forme substantielle dans le monde des corps, quel est-il ?

« Les Platoniciens affirmaient que ce principe est constitué par les espèces » ou formes « séparées, dont la participation était la forme substantielle des corps inférieurs. — Mais, dit saint Thomas, cela ne paraît pas suffire. Les espèces séparées, en effet, auraient toujours le même mode d'agir, puisqu'on les suppose absolument immobiles. Il s'ensuivrait qu'il n'y aurait aucune variation dans la génération et la corruption des corps inférieurs; ce qui est manifestement faux. — Aussi bien, d'après Aristote, au second livre de *la Génération* (ch. x, n. 1 et suiv.), il est nécessaire de supposer un principe actif mobile, qui, par sa présence et son absence, cause la variété dans la génération et la corruption des corps inférieurs. Et ce principe se trouve dans les corps célestes. D'où il suit que tout ce qui dans ce monde inférieur est cause de génération, meut à la production de la forme spécifique comme instrument du corps céleste; auquel sens, il est dit dans le second livre des *Physiques* (ch. II, n. 11 ; de S. Th., leç. 4), que *l'homme est engendré par l'homme et le soleil* ».

Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 15, q. 1, art. 2, saint Thomas dit que « les corps célestes causent la génération et la corruption dans le monde inférieur, en tant que leur mouvement est cause de toutes les mutations inférieures. Mais, comme tout mouvement est l'acte du moteur et du mobile, il faut que la vertu de l'un et de l'autre demeure dans le mouvement. Il suit de là que le mouvement des corps célestes, en tant qu'il a pour sujet ces corps célestes, qui sont des corps, aura la vertu de mouvoir les corps inférieurs pour l'acquisition des dispositions corporelles. Au contraire, en raison du moteur qui le cause, et qui est une substance spirituelle, quelle que soit d'ailleurs cette substance spirituelle », que ce soit directement Dieu, ou que ce soit immédiatement les substances séparées, admises par Aristote, et qui sont pour nous les anges, « ce mouvement a

la vertu de mouvoir à l'acquisition des formes substantielles, qui donnent l'être spécifique, appelé », par Aristote, « l'être divin », c'est-à-dire ce qu'il y a de premièrement voulu et entendu par Dieu dans la production des êtres corporels. « Or, cette vertu de la substance spirituelle demeure dans le mouvement du corps céleste comme la vertu du moteur demeure dans l'instrument ; et de cette manière, toutes les formes qui sont dans la nature viennent des formes qui existent hors de la matière ».

Ce dernier mot de saint Thomas et le point de doctrine auquel il se rattache nous paraît digne de la plus grande attention. Il nous permet de saisir la vraie nature de l'action des corps, même en la dégageant du système cosmologique d'Aristote. Nous avons entendu saint Thomas, parlant conformément à ce système, nous dire que les qualités actives des corps inférieurs ne pouvaient expliquer à elles seules la production des formes substantielles ou spécifiques qui apparaissent dans notre monde corporel ; et il en appelait à un principe actif, d'ordre transcendant, le corps céleste, qui avait raison d'agent principal, par rapport aux qualités des corps inférieurs qui avaient raison de cause instrumentale. Mais il avait dit aussi, dans les *Sentences*, que le corps céleste lui-même a raison d'instrument par rapport aux substances spirituelles qui le meuvent, et qui auraient, elles, en remontant de cause en cause jusqu'à Dieu, la raison de cause principale, en ce qui est de la production des formes substantielles. Il s'ensuit que tout en gardant d'une part le caractère transcendant des formes substantielles, par rapport aux seules qualités actives élémentaires, et en supposant, d'autre part, avec les modernes, que les corps célestes ne sont pas, comme le disait Aristote, des agents *analogues*, par rapport aux agents corporels inférieurs, mais des agents *univoques*, ayant seulement une plus grande somme de puissance, en raison d'une plus grande somme d'éléments actifs, — nous pouvons expliquer la présence nouvelle ou la production des formes substantielles, par le jeu varié de cette multiplicité d'agents, d'ailleurs de même espèce, au fond, selon qu'ils sont mus par Dieu d'abord, et, immédiatement, par telles ou telles substances intellectuelles que

nous savons être les anges. Il n'en demeure pas moins, d'ailleurs, que dans ce concours des divers agents corporels, les corps célestes, notamment, pour nous, le soleil, ont, sous l'action des substances spirituelles, un rôle absolument prépondérant, comme en témoigne l'expérience.

L'*ad tertium* répond, dans le sens aristotélicien, que « les corps célestes ne sont pas semblables, d'une similitude d'espèce, aux corps inférieurs ; il n'y a entre eux de similitude que parce que les corps célestes contiennent dans leur vertu active universelle tout ce qui se produit dans les corps inférieurs; auquel sens nous disons aussi que toutes choses sont semblables à Dieu ». C'est la similitude analogique. — Pour nous, aujourd'hui, la difficulté de l'objection n'existe plus, puisque les corps célestes sont, au fond, de même nature que les corps qui sont sur la terre.

L'*ad quartum* observe que « les actions des corps célestes sont reçues diversement, dans les corps inférieurs, selon les diverses dispositions de la matière ». C'est l'exemple classique de la cire qui fond et de la boue qui durcit sous l'action de la même chaleur solaire. « Or, il se trouve que parfois la matière du corps humain n'est pas disposée dans sa totalité à recevoir le sexe masculin », bien que l'action du corps céleste ou de l'ensemble des agents cosmiques tende à introduire cette forme; « et de là vient qu'il se forme partiellement en sexe masculin et partiellement en sexe féminin. Aussi bien, saint Augustin en appelle-t-il à ce fait pour repousser la divination qui se fait par les astres; car l'action des astres produit des effets différents, même dans les choses corporelles, selon que la matière se trouve diversement disposée ».

L'action des corps célestes, tels que le soleil, la lune et les étoiles, sur les corps qui forment notre terre, ne saurait être mise en doute. On peut en apporter des explications multiples et diverses; mais son existence ou sa réalité est l'évidence même, surtout s'il s'agit du principal de ces corps, pour nous, qui est le soleil. L'action de la lune est aussi universellement reconnue : elle est particulièrement mise en relief dans le fait des

marées. Quant aux planètes et aux étoiles, s'il est plus difficile de préciser leur action, il n'en demeure pas moins que cette action doit exister, puisque ces divers corps font partie, avec nous, d'un même univers. — L'action des corps célestes, quelle que soit d'ailleurs cette action et de quelque manière qu'elle s'exerce, peut-elle se traduire jusque dans le sanctuaire de la conscience humaine? Les actes humains, en tant que tels, c'est-à-dire les actes conscients et libres, sont-ils soumis à l'influence des corps célestes? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si les corps célestes sont causes des actes humains?

Il suffit d'énoncer cet article pour voir qu'il sera la base sur laquelle nous devrons nous appuyer plus tard quand il s'agira de se prononcer sur le caractère superstitieux de la divination astrologique (2ª 2ª, q. 95, art. 5). — Trois objections veulent prouver que « les corps célestes sont causes des actes humains ». — La première arguë du point de doctrine que nous soulignions tout à l'heure, à propos de l'article précédent, et que nous retrouvons ici expressément formulé. « Les corps célestes, dès là qu'ils sont mus par les substances spirituelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 110, art. 3), agissent par leur vertu et comme étant leurs instruments. Or, les substances spirituelles qui meuvent les corps célestes sont supérieures à nos âmes. Donc, il semble qu'elles peuvent agir sur nos âmes, et, par suite, être cause de nos actes ». — La seconde objection rappelle que « le divers se ramène toujours à un principe uniforme. Or, les actes humains sont variés et multiples. Donc il semble qu'ils se ramènent, comme à leurs principes, aux mouvements uniformes des corps célestes ». — La troisième objection remarque que « fréquemment, les astrologues disent vrai sur les événements futurs relatifs aux guerres ou aux autres actes humains qui ont pour principe l'intelligence et la volonté. Or, ils ne pourraient pas ainsi annoncer exactement l'avenir en s'appuyant sur la con-

sidération des corps célestes, si les corps célestes n'étaient point causes des actes humains. Donc les corps célestes sont causes des actes humains ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit (au second livre de *la Foi orthodoxe*, ch. VII) que les corps célestes ne sont aucunement cause des actes humains ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les corps célestes agissent directement et par eux-mêmes sur les corps, ainsi qu'il a été déjà dit (à l'article précédent). Sur les puissances de l'âme, qui sont l'acte d'organes corporels, ils agissent directement, mais accidentellement; il est nécessaire, en effet, que l'opération de ces sortes de puissances se trouve empêchée s'il y a un empêchement du côté de l'organe; et, par exemple, l'œil troublé est incapable de bien voir. Il suit de là que si l'intelligence et la volonté étaient des puissances liées aux organes corporels, comme l'affirmaient ceux qui disaient que l'intelligence ne diffère pas du sens, il serait nécessaire de reconnaître que les corps célestes sont causes des élections et des actes humains. D'où il suivrait aussi que l'homme serait poussé à agir par un instinct naturel, comme le sont les autres animaux, où ne se trouvent que des puissances liées à des organes corporels; car tout ce qui se fait dans les corps d'ici-bas, en vertu de l'action des corps célestes », ou de l'ensemble des forces cosmiques, « s'accomplit naturellement » et nécessairement. « Et, par suite encore, l'homme ne serait plus un être doué de libre arbitre, mais il aurait toutes ses actions nécessairement déterminées, comme les autres êtres naturels. — Tout autant de choses qui sont manifestement fausses et contraires à la manière dont vivent les hommes » [Cf. q. 83, art. I]. — Il n'y a donc pas à s'arrêter à une pareille doctrine; et il faut dire que les corps célestes n'agissent pas directement, non pas même d'une façon accidentelle, sur nos facultés libres qui sont l'intelligence et la volonté.

« Toutefois, il faut savoir qu'accidentellement ou par occasion, mais d'une façon indirecte, les impressions des corps célestes » ou des agents cosmiques « peuvent arriver jusqu'à l'intelli-

gence et à la volonté, pour autant que l'intelligence et la volonté sont tributaires des puissances inférieures liées à des organes. Cependant, même ici, l'intelligence et la volonté ne sont pas dans une condition identique. L'intelligence, en effet, subit nécessairement l'action des puissances perceptives inférieures; et de là vient que si l'imagination, la cogitative ou la mémoire sont troublées, l'action de l'intelligence l'est aussi nécessairement. La volonté, au contraire, ne suit pas nécessairement l'inclination de l'appétit inférieur; car, si les passions qui se trouvent dans l'appétit irascible et dans l'appétit concupiscible ont une certaine influence sur la volonté, il demeure cependant au pouvoir de la volonté de suivre ces passions ou de les répudier [Cf. q. 81, art. 3]. Et, par conséquent, l'impression des corps célestes, selon qu'elle porte sur les puissances inférieures, se communique moins à la volonté, cause immédiate des actes humains, qu'à l'intelligence ».

« On voit par là qu'affirmer que les corps célestes sont la cause des actes humains ne peut convenir qu'à ceux pour qui l'intelligence ne diffère pas du sens. Aussi bien, quelques-uns d'entre eux disaient-ils que *la volonté est dans les hommes ce que la fait être le Père des hommes et des dieux* » (vers d'Homère dans l'*Odyssée*, chant XVIII, v. 135, 136, — cités par Aristote au troisième livre de *l'Ame*, ch. III; de S. Th., leç, 4), à prendre cette parole dans un sens fataliste et selon qu'elle s'applique à l'action des corps célestes sur les actes humains.

« Puis donc, conclut saint Thomas, qu'il est prouvé que l'intelligence et la volonté ne sont point l'acte d'organes corporels, il est impossible que les corps célestes soient causes des actes humains. »

L'*ad primum* fait observer que « les substances spirituelles qui meuvent les corps célestes agissent par l'intermédiaire de ces corps célestes sur les êtres corporels. Mais, sur l'intelligence humaine, elles agissent d'une façon immédiate, par mode d'illumination. Quant à la volonté, elles ne peuvent pas agir sur elle » directement, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 111, art. 2).

L'*ad secundum* établit une distinction entre les mouvements corporels et les actes humains, en ce qui est du principe uniforme

auquel nous devons ramener les uns et les autres. « Pour les mouvements corporels », saint Thomas, se plaçant au point de vue d'Aristote, dit qu'« on ramène leur multiplicité à l'uniformité des mouvements célestes, comme à leur cause »; et nous pouvons, même aujourd'hui, garder cette formule, en entendant par principe uniforme des mouvements célestes le point central qui commande peut-être tous les mouvements des corps planétaires ou stellaires. « Quant à la multiformité des actes qui procèdent de l'intelligence et de la volonté, on les ramène au principe uniforme que sont l'intelligence et la volonté divines ».

L'*ad tertium* remarque que « la plupart des hommes suivent les passions, qui sont des mouvements de l'appétit sensible, auxquels peuvent coopérer les corps célestes. Les sages, au contraire, qui résistent à ces sortes de passions, constituent le petit nombre. De là vient que les astrologues peuvent, dans la plupart des cas, surtout s'il s'agit des faits généraux, prédire l'avenir; mais ils ne le peuvent pas, quand il s'agit de faits particuliers, parce que l'homme, pris à part, peut toujours, en vertu de son libre arbitre, résister aux passions. Aussi bien, les astrologues eux-mêmes disent que l'*homme sage commande aux astres* [Cf. *Ptolémée, les Centiloques,* pr. v], en tant qu'il commande à ses passions », plus ou moins causées par les astres.

Comme nous le faisions remarquer au début de cet article, nous aurons à revenir plus tard sur la question de la divination astrologique. Il nous suffira, pour le moment, de retenir ce que vient de nous dire ici saint Thomas sur l'indépendance de l'intelligence et, plus encore, de la volonté humaine, par rapport à l'action ou à l'influence des corps célestes ou de l'ensemble des agents corporels qui sont dans le monde. Il n'est pas inutile d'y prendre garde, de nos jours, alors que revivent, dans certains milieux, les pratiques et les superstitions de la vieille astrologie. Rappelons, à ce sujet, le canon 15e de la « formule de l'évêque Pastor » : « Si quelqu'un estime qu'il faut croire à l'astrologie ou aux mathématiques » appliquées aux astres comme moyen de divination, « qu'il soit anathème »; et le canon 9e des Anathèmes du concile de Braga (561) : « Si quelqu'un croit que les

âmes humaines sont marquées d'un signe fatal, comme les païens et Priscille l'ont dit, qu'il soit anathème ». — Denzinger, 10e édition, n. 35 et 239.

Les corps célestes n'ont point d'action directe sur le côté moral des actes de l'homme. Ont-ils quelque influence sur les démons? — Saint Thomas examine ce point à l'article qui suit.

Article V.

Si les corps célestes peuvent agir sur les démons?

La raison de cet article nous apparaîtra d'elle-même, du seul fait de sa lecture. — Trois objections veulent prouver que « les corps célestes peuvent agir sur les démons ». — La première est que « les démons vexent certains hommes, selon les divers accroissements de la lune; c'est même pour cela que ces hommes sont appelés *lunatiques*, comme on le voit en saint Matthieu, chap. IV (v. 24) et chap. XVII (v. 14). Or, cela ne serait pas, si les démons n'étaient point soumis à l'action des corps célestes. Donc les corps célestes agissent sur eux ». — La seconde objection dit que « les nécromanciens observent certaines constellations pour invoquer les démons. Or, les démons ne seraient point invoqués au nom des corps célestes s'ils ne leur étaient pas soumis. Donc ils sont soumis à l'action des corps célestes ». — La troisième objection arguë de ce que « les corps célestes sont plus puissants que les corps inférieurs », en quelque sens d'ailleurs qu'on entende leur action, soit au sens d'Aristote, soit au sens des modernes. « Or, les démons sont contraints à l'aide de certains corps d'ici-bas, savoir *par des herbes, des pierres et des animaux, par certains sons et certaines paroles, par certains signes et certaines images,* comme saint Augustin rapporte que Porphyre le disait, au dixième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XI). Donc, à plus forte raison, les démons sont soumis à l'action des corps célestes ».

L'argument *sed contra* est que « les démons sont supérieurs,

dans l'ordre de la nature, aux corps célestes. Or, l'*être qui agit est supérieur à l'être qui pâtit*, comme le dit saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVI). Donc les démons ne sont pas soumis à l'action des corps célestes ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'« au sujet des démons, il y a eu trois sortes d'opinions. — La première fut celle des Péripatéticiens », tels qu'Alexandre, Porphyre et autres disciples d'Aristote. « Eux niaient l'existence des démons. Quant aux faits qui étaient attribués aux démons, selon l'art de la nécromancie, ils les expliquaient par la vertu des corps célestes. Et c'est ce que saint Augustin rapporte, au dixième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XI), comme ayant été dit par Porphyre, que *les hommes, sur la terre, fabriquent des puissances sidérales aptes à produire certains effets.* — Mais, dit saint Thomas, cette opinion est manifestement fausse. On sait, en effet, d'une science expérimentale, que certaines choses sont accomplies par les démons, auxquelles la vertu des corps célestes ne pourrait aucunement suffire; par exemple, que les possédés parlent des langues qu'ils ne connaissent pas, qu'ils citent des vers ou des textes qu'ils n'ont jamais appris; de même, que les nécromanciens fassent parler ou se mouvoir des statues et autres choses semblables ». — On aura remarqué la netteté de l'affirmation que vient de formuler saint Thomas. Lui qui pensait, à la suite d'Aristote, que les corps célestes étaient cependant d'une nature et d'une vertu fort supérieures à tout ce que nous connaissons autour de nous, n'hésitait pas à déclarer qu'il est des faits que la vertu des corps célestes, quelle qu'elle soit, ne peut absolument pas produire et expliquer; et il énumère quelques-uns de ces faits, qui confirment ce que nous avions dit plus haut au sujet de l'action des démons sur les hommes, notamment dans la possession ou l'obsession, (q. 114, art. 2). Il en résulte que saint Thomas n'aurait pu que sourire de l'objection, qui trouble parfois si fort quelques-uns des nôtres, contre la possibilité de la constatation du miracle, sous le prétexte que nous ne connaissons point toutes les lois de la nature; comme s'il n'était pas des faits que ne peut expliquer aucune

des lois de la nature *corporelle*, et qui, par suite, exigent l'intervention d'une puissance spirituelle ; laquelle, dans certains cas, ne peut être que la puissance divine. Aussi bien, le saint Docteur parle-t-il, ici, de *science expérimentale : experimento scitur*. Et le mot mérite d'être retenu pour fixer la nature de la certitude à laquelle nous pouvons arriver, d'après saint Thomas, dans la connaissance du fait de la révélation, par l'argument ou la preuve des miracles.

Mais revenons à notre texte. Saint Thomas, après avoir signalé la fausseté manifeste de l'opinion des Péripatéticiens, dit que « cela même amena les Platoniciens à dire que les démons étaient des êtres réels, qu'ils définissaient des *animaux formés d'un corps aérien et d'une âme passive,* comme saint Augustin rapporte que le disait Apulée, au huitième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XVI). Et c'est là la seconde des trois opinions dont nous avons parlé. D'après cette opinion, on pourrait dire des démons qu'ils sont soumis à l'action des corps célestes, comme nous l'avons admis pour les hommes » (à l'article précédent).

« Mais, ajoute saint Thomas, de tout ce que nous avons dit plus haut », notamment dans le *Traité des Anges,* q. 51, et q. 63, 64, « il résulte que cette opinion est fausse. Nous disons, en effet, que les démons sont des substances intellectuelles qui ne sont pas unies à des corps. D'où il suit qu'ils ne sont soumis à l'action des corps célestes, ni de soi, ni accidentellement, ni directement, ni indirectement ». Ils sont tout à fait supérieurs, par nature, à ces sortes de corps, quels que ces corps puissent être d'ailleurs. — Ce troisième sentiment sur la nature des démons, ou des mauvais anges, que saint Thomas a mis en si vive lumière dans le traité des anges et ici même dans le traité du gouvernement divin, est le seul qui soit en harmonie avec la foi catholique. C'est d'ailleurs, à n'en pas douter, le sentiment de l'Église.

L'*ad primum* accepte le fait que « les démons vexent les hommes selon certains accroissements de la lune » ; et il déclare que « cela se produit pour deux raisons. — D'abord, les démons se proposent par là *de rendre odieuse une créature de Dieu*, c'est-à-dire la lune, ainsi que le disent saint Jérôme (sur S. Matthieu,

ch. IV, v. 24) et saint Jean Chrysostome (Homélie 57, ou 58, sur S. Matthieu). — La seconde raison est que les démons ne pouvant agir que par l'entremise des vertus naturelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 114, art. 4, *ad 2um*), ils considèrent, quand ils veulent agir, les aptitudes des corps aux effets qu'ils veulent produire. Or, il est manifeste, dit saint Thomas, que *le cerveau est de toutes les parties du corps la plus humide*, ainsi que le note Aristote (liv. II *des Parties des animaux*, ch. VII ; *Du sens et du sensible*, ch. II; de S. Th., leç. 5; *Du sommeil et de la veille*, ch. III; de S. Th., leç. 6). Il s'ensuit qu'il est tout spécialement soumis à l'action de la lune, dont le propre est de mouvoir l'élément humide. D'autre part, c'est dans le cerveau que se trouve le siège des facultés sensibles. Aussi bien, les démons troublent l'imagination de l'homme, selon certains accroissements de la lune, quand ils voient que le cerveau est prédisposé à ce trouble ».

L'*ad secundum* dit que « les démons évoqués à l'occasion de certaines constellations répondent à cet appel, pour deux raisons. — Premièrement, pour induire les hommes dans l'erreur de croire qu'il y a une certaine nature divine dans les étoiles. — En second lieu, parce qu'ils considèrent que sous certaines constellations la matière des corps se trouve mieux disposée pour qu'ils puissent produire les effets qu'on leur demande ». — Cette double raison est à noter; car, outre qu'elle éclaire d'un jour spécial les pratiques superstitieuses de la nécromancie, elle nous montre que saint Thomas se gardait bien de nier que les diverses étoiles, selon leurs diverses constellations, n'aient des effets très réels, quoique, pour nous, très mystérieux, dans les choses de notre terre.

L'*ad tertium* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre XXI de *la Cité de Dieu* (ch. VI), que *les démons sont alléchés par certains genres de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, de chants, de rites, non comme les animaux par la nourriture, mais comme les esprits par les signes*, selon que ces choses leur sont présentées en signe de l'honneur divin dont ils sont avides ». — Ici encore, notons cette réponse : elle explique le côté parfois étrange, mais en harmonie avec les vues du démon,

des anciens rites du paganisme, et aussi les pratiques non moins étranges des sectes occultes qui tendent à pulluler dans notre monde redevenu païen.

Cette réponse offre, de plus, un intérêt tout spécial pour nous aider à juger comme il convient des pratiques de la magie. On aura remarqué que dans l'objection il était parlé de « contrainte » exercée sur les démons par les divers corps dont il s'agit. Dans la réponse, au contraire, saint Thomas nous dit qu'ils sont « alléchés » par ces mêmes corps. C'est qu'en effet, comme l'explique le saint Docteur dans les *Questions disputées, de la Puissance de Dieu*, q. 6, art. 10, ces sortes de corps, selon que la magie en fait usage, « contraignent les démons en les alléchant ».

« Les démons, dit saint Thomas, sont contraints et alléchés. Ils sont contraints par ceux qui sont au-dessus d'eux; quelquefois, par Dieu Lui-même, d'autres fois par les saints anges ou par les hommes qui ont en eux la vertu de Dieu. L'ordre des Puissances, en effet, a pour propriété de contraindre les démons. D'autre part, de même que les saints participent le don des Vertus, en accomplissant des miracles, ils participent aussi le don des Puissances, en chassant les démons. Les démons sont aussi, quelquefois, contraints par les démons supérieurs »; nous avons vu plus haut, en effet (q. 109), que les ordres et la prélature continuaient d'exister parmi les démons. Saint Thomas fait remarquer que « cette coaction » des démons les uns sur les autres « est la seule qui puisse se faire par l'art de la magie »; car, évidemment, les pratiques de la magie ne peuvent avoir d'effet sur Dieu ou sur les bons anges; il demeure donc qu'elles ne peuvent agir sur un ou plusieurs démons et les contraindre que par la vertu des démons supérieurs. « Les pratiques de la magie ont encore, ajoute saint Thomas, la propriété de contraindre les démons en les alléchant, non que les choses corporelles dont il est fait usage aient cette vertu par elles-mêmes, mais en raison de quelque autre chose. — D'abord, parce que les démons savent qu'à l'aide de ces sortes de choses corporelles ils pourront plus facilement accomplir ce pourquoi on les invoque; et ils recherchent eux-mêmes beaucoup cela, que leur puissance soit tenue pour merveilleuse; c'est le motif qui les fait se rendre, quand on

les invoque sous telle ou telle constellation. — En second lieu, parce que ces sortes de choses corporelles sont le signe de certaines choses spirituelles qu'ils affectionnent. Comme les hommes, en effet, pour témoigner à Dieu leur sujétion, lui offrent un sacrifice et font des prostrations devant Lui, les démons se réjouissent quand leur sont données ces marques de révérence; et c'est par des signes divers que les divers démons sont alléchés, selon que ces signes conviennent davantage aux vices qui les distinguent. — En troisième lieu, ils sont alléchés par ces choses corporelles, en tant que par elles les hommes sont induits à pécher; c'est pour cela qu'ils sont alléchés par les mensonges et par tout ce qui peut faire tomber les hommes dans l'erreur ou le péché ». — « Toutefois, remarque saint Thomas à l'*ad secundum*, le démon peut aussi trouver sa satisfaction à empêcher tel mal ou à promouvoir tel bien, parce que, de la sorte, il attire plus facilement les hommes à entrer dans son intimité et à l'admirer; il est dit, en effet, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 14), que *Satan lui-même se transforme en ange de lumière* ». Ceci explique pourquoi, dans les dictées spirites ou autres manifestations occultes, le démon ne laisse pas que de proférer certaines vérités et même parfois de donner de bons conseils; c'est toujours pour mieux séduire et pour tromper d'une manière plus pernicieuse.

Les pratiques de la magie ont été formellement condamnées par Dieu lui-même. Nous lisons dans le *Deutéronome*, chapitre XVIII, v. 10 et suivants : *Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer par le feu son fils ou sa fille, qui s'adonne à la magie, qui pratique l'art des enchantements, qui ait recours aux charmes, qui consulte les évocateurs et qui interroge les morts. Car tout homme qui fait ces choses est en abomination au Seigneur.*

Les corps célestes agissent sur les corps d'ici-bas, non pas toutefois que leur action influe directement sur les actes moraux de l'homme ou qu'elle puisse par elle-même lier les démons à intervenir dans les choses humaines. — Un dernier point nous reste à examiner, relativement à l'action des corps célestes; et c'est

de savoir si cette action exclut toute contingence dans les choses où elle s'exerce.

C'est ce que nous allons étudier à l'article suivant.

Article VI.

Si les corps célestes peuvent nécessiter les choses soumises à leur action ?

Trois objections veulent prouver que « les corps célestes nécessitent les choses soumises à leur action ». — La première arguë de ce que « toute cause dont l'action est souveraine, dès qu'on la suppose, rend son effet nécessaire. Or, les corps célestes sont des causes dont l'action est souveraine par rapport à leurs effets. Puis donc que les corps célestes, avec leurs mouvements et leurs dispositions, sont nécessairement, il semble bien que leurs effets ne peuvent pas ne pas être ». — La seconde objection dit que « l'effet de l'agent suit nécessairement dans la matière, si la vertu de l'agent est telle qu'elle domine totalement la matière. Or, toute la matière des corps inférieurs est soumise à la vertu des corps célestes, comme à une vertu plus haute. Donc, c'est nécessairement que l'effet des corps célestes est reçu dans la matière corporelle ». — La troisième objection insiste et dit que, « si l'effet du corps céleste ne provient pas nécessairement, ce sera parce que quelque autre y aura fait obstacle. Or, il n'est aucune cause pouvant empêcher l'action du corps céleste lui-même, tout ce qui se fait ici-bas étant dû à cette action. Donc, et puisque tout ce qui est dans le corps céleste est nécessairement, il s'ensuit que cet empêchement lui-même sera quelque chose de nécessaire. D'où il suit encore que tout ce qui arrive ici-bas arrive nécessairement ». — Ces objections, on le voit, sont formulées en se plaçant dans la pensée d'Aristote sur la nature des corps célestes. Si on entend par corps célestes, non plus seulement ce que les anciens entendaient par là, mais l'ensemble des agents cosmiques, ou, mieux encore, l'universalité des lois qui régissent ces agents, loin de perdre de leur force, les objections en faveur d'une

nécessité absolue dans les événements du monde n'en deviennent que plus pressantes. Les lois physiques, en effet, étant, dans leur ensemble, entièrement immuables, il s'ensuit, semble-t-il, que tout arrive, dans le monde, d'une façon absolument immuable et nécessaire.

L'argument *sed contra* en appelle à un texte d'« Aristote » lui-même « au livre *du Sommeil et de la Veille* » (ch. II; de S. Th., leç. I), où il est « dit qu' *il n'y a pas d'inconvénient à ce que bien des choses marquées comme devant s'accomplir, dans le monde, d'après les signes des corps célestes, telles que les pluies ou les vents, n'arrivent pas en effet.* Donc, tous les effets contenus dans la vertu des corps célestes n'arrivent pas nécessairement ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « la question posée se trouve en partie résolue par ce qui a été déjà dit, et, en partie, fait encore difficulté. Il a été montré, en effet (à l'article 4), que si l'action des corps célestes produit certaines inclinations dans la nature corporelle, la volonté cependant ne suit pas d'une façon nécessaire ces sortes d'inclinations. Et, par suite, rien n'empêche que l'effet des corps célestes ne soit entravé par les actes volontaires, non seulement dans l'homme lui-même, mais aussi dans tous les domaines où peut s'étendre l'action de l'homme ». Saint Thomas rejette donc toute hypothèse qui voudrait établir une connexion si rigoureuse entre les causes et les effets du monde physique, qu'il n'y aurait aucune possibilité d'y introduire une infraction quelconque, non pas même en vertu de la liberté humaine. La liberté elle-même, qui d'ailleurs ne serait plus qu'un vain mot, rentrerait dans la série indéfectible des causes et des effets physiques. On sait comment d'aucuns ont voulu étayer cette doctrine du principe de la conservation de l'énergie, de l'action et de la réaction indissolublement liées dans tous les phénomènes de la nature. A cela, il suffit de répondre par le mot si profond que vient de nous rappeler saint Thomas, savoir : que toute énergie et toute action physique s'arrête ou peut s'arrêter au seuil de l'activité volontaire; et que l'activité volontaire, une fois mise en acte quant à sa première opération, actuation qui lui vient, non pas des énergies physiques qui sont dans

la nature, non pas même de l'influence métaphysique du monde des esprits, mais de Dieu seul [Cf. q. 105, art. 4], peut ensuite d'elle-même et par elle-même agir comme il lui plaît en son for intérieur, se raidir contre toutes les influences qui lui viennent du dehors, ou créer elle-même tels courants d'influence qui n'existent que parce qu'elle a voulu et est intervenue, dans tout le rayon ou s'étend son action.

« Mais » si cela est indubitablement vrai de l'activité volontaire et de tout le rayon où elle peut faire sentir son influence, « il ne se trouve dans les choses naturelles aucun principe de ce genre, qui ait la liberté de suivre ou de ne pas suivre l'influence des corps célestes. Il semble donc bien que du moins en ces sortes d'êtres naturels tout arrive nécessairement. C'était la raison que donnaient certains anciens, qui, supposant que tout ce qui est a une cause, et que la cause étant posée l'effet suit nécessairement, en concluaient que tout arrive nécessairement ». L'exemple apporté par Aristote au sixième livre des *Métaphysiques* et que commente saint Thomas au même endroit (leç. 3), était fort expressif. De ce qu'un tel mangeait actuellement une nourriture trop salée, il s'ensuivait nécessairement qu'il serait tué par les brigands. En effet, mangeant trop salé, il avait soif; ayant soif, il voulait boire; voulant boire, il sortait pour aller puiser de l'eau; sortant pour aller puiser de l'eau, il rencontrait des brigands qui lui donnaient la mort. Donc, du seul fait qu'il mangeait trop salé, il devait nécessairement être tué.

Saint Thomas observe que « cette opinion a été réfutée par Aristote, au sixième livre des *Métaphysiques* (Did., liv. V, ch. III), quant aux deux principes sur lesquels s'appuyaient les auteurs qui la soutenaient. — D'abord, il n'est pas vrai qu'étant donné une cause quelconque, l'effet de cette cause doive nécessairement s'ensuivre. Il est des causes, en effet, qui sont ordonnées à leurs effets, non d'une manière nécessaire » et en telle sorte que les effets s'ensuivent toujours, « mais à titre de fréquence, pouvant cependant n'avoir pas leurs effets dans la minorité des cas. Toutefois, et parce que ces causes ne défaillent, même dans la minorité des cas, que parce qu'une autre cause est intervenue et a fait obstacle à leur action, il semble

que nous n'évitons pas l'inconvénient dont il s'agit », savoir que toutes choses arrivent nécessairement, étant donné que telle cause agit actuellement; « car le fait même que cette cause est empêchée provient nécessairement » de l'action d'une autre cause.

« C'est pourquoi il faut » aussi détruire la première proposition invoquée par ces auteurs, savoir : que tout ce qui est a une cause; et « dire que tout ce qui est par soi a une cause; mais ce qui est accidentellement » ou comme par occasion, « n'a pas de cause ». dans l'ordre où il est accidentellement et par occasion; « car », dans cet ordre, « il n'est pas, à vrai dire, n'étant pas véritablement un ». C'est ainsi que dans l'ordre de ces deux causes particulières qui sont l'éclosion de cette fleur sur cette tige et l'éclosion de cette autre fleur sur cette autre tige, juxtaposées seulement et sans aucun rapport de causalité entre elles (saint Thomas donne un exemple analogue dans son commentaire du sixième livre des *Métaphysiques*, leç. 3), la *simultanéité* de cette double éclosion n'a pas de cause, étant, dans cet ordre, un phénomène purement accidentel. Elle pourra avoir une cause, mais dans un autre ordre que celui de l'action de cette tige par rapport à cette fleur et de cette autre tige par rapport à cette autre fleur; elle aura une cause dans l'ordre de l'agent physique supérieur et commun à l'une et à l'autre de ces deux tiges. De même, dit ici saint Thomas, « le fait d'être blanc a une cause; et aussi le fait d'être musicien », même dans l'ordre particulier du sujet qui est blanc ou qui est musicien; « mais le fait d'être blanc et musicien n'a pas de cause » dans cet ordre; « car », dans cet ordre, « il n'a ni être ni unité véritable »; c'est tout à fait accidentel; il n'y a, de soi, aucune unité, aucun lien, aucun rapport d'être, entre le fait d'être blanc et le fait d'être musicien; c'est accidentellement et pour une cause d'un autre ordre où le fait, pour tel sujet, d'être blanc et d'être musicien, peut constituer une unité voulue, que ce fait aura ou pourra avoir une cause; nullement, de soi et dans son ordre propre ou particulier.

« Or, il est manifeste que l'action d'une cause empêchant l'action d'une autre cause ordonnée à produire son effet dans la plu-

ralité des cas, est une intervention qui se produit quelquefois d'une façon accidentelle »; cette intervention est, en effet, accidentelle toutes les fois qu'il ne s'agit pas d'une cause supérieure, mais d'une cause de même ordre et simplement juxtaposée; « auquel cas, la rencontre de ces deux causes n'a pas de cause, en tant qu'elle est accidentelle. Il suit de là que ce qui provient d'une telle rencontre n'est point ramené à une cause préexistante dont il serait la suite nécessaire ». Dans l'ordre particulier de ces diverses causes, cet effet doit être dit purement et simplement n'avoir pas de cause, — bien que peut-être dans un ordre supérieur, et, sûrement, pour nous, dans l'ordre de la cause suprême qui est l'ordre de la Providence, il n'y ait, à vrai dire, aucun effet purement accidentel, et que tout ait une cause. « Ainsi, qu'un corps terrestre se transforme en feu dans la partie supérieure de l'air et retombe sur la terre » sous forme de foudre, « la cause en est dans la vertu de quelque corps céleste » ou agent cosmique; « de même, que sur la terre existe une certaine matière combustible, on en peut trouver la cause dans tel principe » ou agent « céleste », c'est à-dire cosmique. « Mais que le feu tombant du ciel rencontre cette matière et la brûle, il n'y a pas à en chercher la cause dans les corps célestes » ou les agents physiques et cosmiques; « c'est un effet purement accidentel », dans l'ordre de ces agents physiques et cosmiques.

« Il n'y a donc pas, on le voit, à dire que tous les effets des corps célestes » ou des agents cosmiques « soient des effets qui arrivent nécessairement ». Dans le monde des corps, à prendre ce monde des corps en lui-même, et non selon qu'il est ordonné par une cause plus haute, telle par exemple que la cause transcendante entre toutes qui est la Providence divine, il y a une foule de choses ou d'événements qui arrivent fortuitement et qui n'ont pas de cause propre.

On aura remarqué la critique si juste et si serrée que vient de nous donner saint Thomas, à la suite d'Aristote, du principe de causalité, et comment il est vrai, en un sens très formel, qu'il est des phénomènes qui n'ont pas de cause. — C'était pour ne pas l'avoir vu que les philosophes anciens réfutés par Aristote étaient

tombés dans la grande erreur du fatalisme, que nous allons retrouver à la question suivante.

L'*ad primum* répond, dans le sens aristotélicien, que « les corps célestes sont causes des effets produits ici-bas, par l'intermédiaire des causes particulières inférieures, lesquelles causes peuvent être frustrées dans la minorité des cas », en raison du concours fortuit d'autres causes particulières juxtaposées, ou parce que leur vertu se trouve insuffisante en tels cas particuliers, ou parce que la matière destinée à recevoir leur action n'est pas dans la disposition requise [Cf. S. Thomas, troisième leçon du commentaire sur le sixième livre des *Métaphysiques*]. Ces mêmes raisons peuvent intervenir à des degrés divers pour toutes les causes du monde physique, puisqu'aujourd'hui on n'admet plus la distinction aristotélicienne entre les corps d'ici-bas et les corps célestes. Il n'y aurait d'exception que pour le premier principe corporel de mouvement qui actionne tous les autres corps, si tant est qu'un principe de cette nature existe. Pour lui, la cause d'inefficacité dans son action ne proviendrait jamais du concours fortuit d'une autre cause physique juxtaposée.

L'*ad secundum* dit que « la vertu du corps céleste », même en se plaçant au point de vue aristotélicien, « n'est pas infinie » dans son essence. « Elle requiert donc une certaine disposition déterminée, dans la matière, pour y produire son effet, soit quant à la distance locale, soit quant aux autres conditions. De là vient que si la distance locale empêche l'effet du corps céleste, car le soleil ne produit pas le même effet de chaleur dans la Dacie que dans l'Éthiopie, pareillement la grossièreté de la matière et son état de froid ou de chaud, ou toute autre disposition peuvent empêcher l'effet du corps céleste ».

L'*ad tertium* observe que « si la cause » particulière « qui empêche l'effet d'une autre cause » particulière « se ramène à quelque corps céleste » ou à quelque cause corporelle première et universelle, « comme à sa cause, toutefois le concours » ou la rencontre « de deux causes » particulières, « dès là qu'il est accidentel, ne se ramène pas à la causalité du corps céleste » ou de tout autre corps, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Cette rencontre des deux causes peut n'avoir aucune cause dans

l'ordre créé, mais seulement dans l'ordre suprême de la divine Providence. Aussi bien, s'il est vrai que le hasard ne peut aucunement exister par rapport à la divine Providence, il peut parfaitement exister dans l'ordre des causes et des agents créés.

Dans le monde des corps, il y a vraiment action et réaction des corps les uns sur les autres. Seule, la matière première, qui, de soi, n'est qu'une puissance, est incapable d'agir; mais tout corps qui constitue un être réel est apte à agir. Il peut agir dans la mesure même où il est. Sa perfection se gradue selon les énergies latentes déposées en lui par l'acte créateur ou accumulées dans la suite par les multiples transformations qu'ont subies les éléments dont il se compose. Et parce que nul corps n'est isolé dans le monde, il se fait un échange continuel d'action et de réaction des corps les uns sur les autres. Ces actions sont d'autant plus puissantes que les corps sont composés d'éléments plus actifs et dans des proportions plus considérables. C'est ainsi que les astres, par leur nature ou par leur masse, sont particulièrement aptes à agir et à transmettre leur influence au loin. De tous les corps qui influent le plus sur nous, le soleil est le premier ; puis, vient la lune; ensuite, les planètes; et enfin, les étoiles selon leurs divers groupements. L'action de ces divers corps célestes n'est pas également manifeste pour nous. Elle revêt même un certain caractère mystérieux, qui, au cours des siècles, a amené les hommes à se méprendre sur sa vraie nature. D'aucuns ont été jusqu'à adorer ces corps célestes, leur prêtant une nature divine. Ç'a été l'erreur grossière de l'idolâtrie. D'autres ont cru que ces corps célestes exerçaient leur influence, d'une façon directe, sur les actes moraux de l'homme, ou que des génies plus ou moins malfaisants subissaient leur action et la traduisaient ensuite eux-mêmes par des influences nouvelles dans la vie de l'humanité. La vérité est que l'homme, tout en subissant dans sa partie organique l'influence des corps célestes, demeure libre dans sa conscience et peut utiliser ces influences pour le bien de sa vie morale. Quant aux démons, si leur intervention est en effet liée à l'action des corps célestes, c'est au gré de leur volonté perverse et pour mieux réaliser leurs mauvais desseins à

l'endroit des hommes. D'ailleurs, même dans l'ordre purement matériel ou corporel, les corps célestes n'exercent pas leur influence d'une manière telle qu'il n'y ait place pour aucun imprévu. L'imprévu, au contraire, ou le fortuit, peut se rencontrer même dans cet ordre; et il n'est pas vrai que tout y soit soumis à une nécessité inéluctable.

Ce dernier mot nous amène à examiner, d'une façon spéciale, une question qui a occupé une très grande place dans les pensées des hommes. C'est la question de la fatalité ou du destin.

QUESTION CXVI.

DU DESTIN.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le destin existe ?
2° Où il est ?
3° S'il est immuable ?
4° Si tout lui est soumis ?

Le sens et la portée de ces quatre articles nous apparaîtront d'eux-mêmes, à mesure que nous les lirons. Venons donc tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si le destin existe ?

Deux objections veulent prouver que « le destin n'est rien ». — La première est un mot formel de « saint Grégoire », qui « dit, dans son Homélie de l'Épiphanie (hom. x sur l'Évangile) : *Qu'il soit loin du cœur des fidèles de dire que le destin est quelque chose !* » — La seconde objection observe que « ce qui est l'œuvre du destin ne saurait être fortuit ; car, ainsi que s'exprime saint Augustin, au cinquième livre de *la Cité de Dieu* (ch. IX), le mot latin *fatum* (que nous traduisons par le mot destin, et qui se retrouve dans notre mot *fatal*) vient de *fando* qui signifie *parler* : comme pour marquer que ce qui est fatal ou soumis au destin a été prononcé d'avance par quelqu'un qui l'a

déterminé. Or, ce qui a été prévu et prévoulu » ou prédéterminé « n'est point fortuit ou le fait du hasard. Donc, si les choses sont soumises au destin, on ne peut plus parler de hasard ou de fortune dans le monde »; et cela même est un inconvénient, car la fortune ou le hasard ont de tout temps été admis et reconnus parmi les hommes. Donc il n'y a pas à parler de destin ou de choses fatales.

L'argument *sed contra* dit qu' « on ne définit pas ce qui n'est pas. Or, Boèce, au quatrième livre de *la Consolation* (prose VI), définit le destin, en disant que *le destin est une disposition affectant les choses muables, selon laquelle la Providence assigne à chacun sa place*. Donc, le destin est quelque chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait, rappelé d'ailleurs à l'article précédent, que « dans les choses de ce monde, il en est qui semblent être l'œuvre de la fortune ou du hasard », c'est-à-dire, ainsi qu'il a été expliqué, qu'elles ne paraissent pas avoir de cause dont elles relèvent. « Mais il arrive parfois que ce qui est fortuit ou sans cause, eu égard aux causes inférieures, si on le compare à quelque cause supérieure, se trouve être directement voulu. C'est ainsi que si deux serviteurs d'un même maître sont envoyés par ce dernier en un lieu déterminé, à l'insu l'un de l'autre, leur rencontre sera quelque chose de fortuit par rapport à eux, car elle s'est produite sans qu'ils l'eussent voulu; mais elle n'est plus fortuite, et elle est au contraire voulue directement, si on la compare au maître qui l'avait ainsi préordonné ». Lors donc que nous voyons, dans le monde, des choses qui paraissent être le fait du hasard, et qui le sont en réalité par rapport aux causes prochaines immédiates, la question se pose de savoir si elles le sont aussi d'une manière absolue, ou s'il n'est pas quelque cause supérieure à laquelle on doive les rattacher comme directement produites par elle.

« A ce sujet », déclare saint Thomas, « il en est qui ont voulu que ces choses fortuites et qui arrivent par hasard ici-bas ne se ramènent à aucune cause supérieure ». Pour ceux-là, le hasard n'était pas seulement une chose relative, il était quelque chose d'absolu. « Aussi bien, ils niaient tout destin et toute Providence; comme saint Augustin le rapporte de Cicéron, au cin-

quième livre de *la Cité de Dieu* (ch. IX; Cicéron, de la divination, liv. II). Mais ce sentiment est contraire à ce que nous avons dit plus haut de la Providence de Dieu » (q. 22, art. 2).

« D'autres ont voulu ramener toutes les choses fortuites et qui sont le fruit du hasard dans notre monde, soit en ce qui est des choses de la nature, soit en ce qui est des choses humaines, à une cause supérieure; mais cette cause supérieure était les corps célestes ». Ceux-là excluaient, à vrai dire, le hasard, ou ils ne l'admettaient que dans un sens très diminué, puisque, pour eux, se trouvait exister dans le monde lui-même une cause à laquelle se rattachait nécessairement et fatalement tout ce qui arrive ici-bas. C'était là le destin, au sens fataliste du mot; car, « pour ces auteurs, le destin n'était pas autre chose que *la disposition des astres dans laquelle chacun est conçu et né* ». C'est sur le destin ainsi compris que se fondait l'astrologie divinatoire, voulant que le sort de chaque homme et de toutes choses ici-bas se trouvât compris d'une façon absolue dans la vertu des diverses constellations, — « Ceci ne peut pas tenir », déclare saint Thomas; « et pour deux raisons. D'abord, en ce qui est des choses humaines. Il a été déjà montré, en effet (q. 115, art. 4), que les actes humains ne sont pas soumis à l'action des corps célestes, si ce n'est d'une façon accidentelle, et indirectement. Or, la cause du destin, parce qu'elle dispose de ce qui est compris dans ce destin, doit nécessairement être la cause directe et par soi de tout ce que ce destin comprend ». Donc, s'il s'agit des choses humaines, il n'est pas vrai qu'elles soient comprises fatalement sous l'action des corps célestes. « Il en faut dire autant, et c'est la seconde raison, de tout ce qui arrive accidentellement ou par occasion. Il a été dit, en effet, plus haut (q. 115, art. 6), que ce qui est accidentel ou occasionnel, n'a, à proprement parler, ni être ni unité. Puis donc que toute action de la nature se termine à une seule chose, il est impossible que ce qui est accidentel soit l'effet propre d'un principe actif naturel quelconque. Et, par suite, il n'est aucune nature qui puisse avoir pour effet propre que celui qui entend creuser une tombe, trouve », tout à fait accidentellement, « un trésor. D'autre part, il est manifeste que les corps célestes agissent par mode de

principes naturels » : dès là que ce sont des corps, ils ne sont pas, en tant que tels, doués d'intelligence, bien que leurs actions ou leurs mouvements puissent être réglés ou dirigés, d'une façon supérieure, par un principe intellectuel. « Il est donc impossible qu'une vertu active quelconque des corps célestes » ou de quelque agent cosmique que ce puisse être, « soit la cause de ce qui arrive ici-bas accidentellement et qui est le fait du hasard ou de la fortune ». — Par où l'on voit que la doctrine d'un destin aveugle, inexorable, fatal, comme l'enseignaient les païens, est une chose antiphilosophique au premier chef.

« Et c'est pourquoi il faut dire », puisque aussi bien nous avons vu que la doctrine du hasard absolu était également inadmissible, « que ce qui arrive accidentellement ici-bas, soit dans les choses naturelles, soit dans les choses humaines, se ramène à une cause qui l'a préordonnée et qui est la Providence divine. C'est qu'en effet rien n'empêche que ce qui est accidentel soit perçu comme étant un, par quelque intelligence ; sans quoi l'intelligence ne pourrait pas former cette proposition : *l'homme qui creusait une tombe a trouvé un trésor*. Et de même que l'être intelligent peut saisir cela, il peut aussi le réaliser; comme si, par exemple, quelqu'un, sachant qu'un trésor est caché en tel endroit, y envoie un paysan creuser une tombe. D'où il suit que rien n'empêche que ce qui arrive accidentellement, comme les choses fortuites ou qui sont le fait du hasard » par rapport aux diverses causes physiques, « se ramène à une cause déterminée qui l'aura ainsi ordonné, parce qu'elle est d'ordre intellectuel. C'est surtout vrai de Dieu ; car Dieu est le seul à pouvoir agir directement sur la volonté, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 105, art. 4; 106, art. 2; 111, art. 2); d'où il suit que l'ordination des actes humains dont le principe est la volonté, doit être attribuée à Dieu seul ». On remarquera, en passant, que toute la raison de la possibilité pour Dieu, de disposer, par sa Providence, et d'ordonner les actes humains soumis à la volonté, vient de ce que Dieu peut agir directement sur la volonté et la mouvoir à son gré. C'est exactement la raison de la prédétermination dont parlent les thomistes pour expliquer la prescience divine des actes libres. D'ailleurs, le mot même de « prédéterminé » appliqué à

tout ce qui tombe sous l'ordination de Dieu, sans en excepter les actes libres, se trouve dans le *Quodlibet XII*, art. 2 : « Les autres, dit saint Thomas, ramènent toutes ces choses à une cause supra-céleste, savoir la Providence de Dieu, par qui toutes choses sont *predéterminées* et ordonnées ».

« Ainsi donc », conclut ici le saint Docteur, « en tant que tout ce qui se fait ici-bas est soumis à la Providence divine, comme étant préordonné par elle et *prononcé d'avance*, nous pouvons parler de destin ; bien que toutefois les saints Docteurs n'aient pas voulu user de ce mot, en raison de ceux qui l'appliquaient à l'action fatale des astres. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans le cinquième livre de *la Cité de Dieu* (ch. I) : *Si quelqu'un entend par le mot destin, quand il attribue au destin les choses humaines, la volonté même de Dieu, ou sa puissance, qu'il garde le sens, mais qu'il laisse le mot.* Et c'est aussi dans ce sens que saint Grégoire nie le destin ».

« Par où se trouve résolue la *première objection* ».

L'*ad secundum* observe à nouveau que « rien n'empêche que certaines choses soient fortuites ou arrivent par hasard, si on les compare aux causes prochaines, qui ne le seront plus, comparées à la divine Providence. Car, de ce dernier chef, *rien ne se fait témérairement* » ou sans raison et sans cause, « *dans le monde*, ainsi que le dit saint Augustin au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* » (q. XXIV).

S'il est tout à fait légitime de parler de hasard et de choses fortuites, à ne considérer que les causes immédiates de ce qui se passe autour de nous, et même à considérer l'ensemble de toutes les causes créées, soit corporelles, soit spirituelles, il ne l'est plus, et ce serait un blasphème, si on voulait l'entendre d'une façon absolue, même par rapport à Dieu. Il n'est rien, en effet, dans le monde, même ce qui nous paraît le plus éloigné d'avoir une raison ou une cause déterminée, qui n'ait sa raison propre dans l'ordre préétabli par Dieu de toute éternité. A ce titre, nous pouvons parler vraiment de destin ou de préordination excluant tout hasard dans le monde. Cependant, comme le mot destin éveille plutôt l'idée païenne de fatalité aveugle, il ne faut user de ce

terme qu'avec la plus grande réserve et l'accompagner toujours d'un correctif. C'est ainsi que nous ne parlerons jamais du destin tout court ; mais nous pourrons dire que notre destin est fixé par Dieu. — Le destin ainsi compris et épuré de toute idée païenne, où se trouve-t-il ? Est-ce en Dieu que nous devons le mettre, ou dans les choses créées elles-mêmes ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si le destin se trouve dans les choses créées ?

Trois objections veulent prouver que « le destin n'est pas dans les choses créées ». — La première arguë de ce que « saint Augustin dit au cinquième livre de *la Cité de Dieu* (ch. 1), que *la volonté même de Dieu et sa puissance est ce qu'on appelle du nom de destin.* Or, la volonté et la puissance de Dieu ne se trouvent pas dans la créature mais en Dieu. Donc, le destin n'est pas dans les choses créées mais en Dieu ». — La seconde objection remarque que « le destin se compare à ce qui est compris sous lui, comme une cause à ses effets, ainsi qu'en témoigne la manière même de parler » : on dit, en effet, que telle chose est l'œuvre du destin. « Or, la cause universelle qui est cause par soi de tout ce qui arrive accidentellement dans le monde, c'est Dieu seul, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Donc, le destin est en Dieu et non pas dans les choses créées ». — La troisième objection dit que « si le destin est dans les créatures, il faut qu'il ait raison de substance ou qu'il ait raison d'accident, et en quelque raison qu'on le prenne, il se multipliera selon la multiplicité des êtres créés. Or, le destin semble être quelque chose de vraiment un. Donc il semble bien que le destin n'est pas dans les créatures mais en Dieu ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Boèce », qui « dit, au quatrième livre de *la Consolation* (prose VI) que *le destin est la disposition inhérente aux choses muables* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 22, art 3 ; q. 103, art. 6), que la

divine Providence réalise ses effets par l'intermédiaire de certaines causes. Il s'ensuit que l'ordination de ces effets peut se considérer d'une double manière. D'abord, selon qu'elle est en Dieu Lui-même ; et, de ce chef, l'ordination des effets divins porte le nom de Providence. Si, au contraire, on la considère dans les causes intermédiaires disposées par Dieu en vue des effets à produire, elle a ainsi la raison de destin. C'est ce que Boèce dit au quatrième livre de *la Consolation* (endroit précité) : *Le destin se déroule soit par l'entremise de certains esprits qui servent la divine Providence, ou par l'âme, ou par toute la nature qui servent aussi, ou par les mouvements des astres, ou par la vertu des anges, ou par l'activité variée des démons ; soit par quelques-unes de ces causes, soit par toutes ensemble, c'est d'elles que la série du destin se compose.* De toutes ces causes, observe saint Thomas, il a été traité une par une dans les questions qui ont précédé. Et il est donc manifeste, conclut le saint Docteur, que le destin est dans les causes créées elles-mêmes selon qu'elles sont ordonnées par Dieu à produire tels effets » ; c'est ainsi, pourrions-nous dire, que la nécessité de se rencontrer, pour deux serviteurs dont la rencontre est fortuite, se trouve dans le fait même de leur marche convergente et simultanée, ordonnée, à leur insu, par le maître qui les envoie. A plus forte raison en est-il de même quand il s'agit de causes dont la nature ou dont les énergies propres vont à produire directement tels et tels effets comme étant les leurs : dans ce dernier cas, il est encore plus manifeste que la réalisation des effets voulue par Dieu est dans la série des causes instituées par Lui.

L'*ad primum* répond que « l'ordination même des causes secondes, que saint Augustin appelle *la série des causes*, n'a point raison de destin, si ce n'est en tant qu'elle dépend de Dieu. Il s'ensuit qu'à titre de cause ou de principe, la puissance ou la volonté de Dieu peuvent s'appeler le destin. Mais, essentiellement », ou considéré en lui-même, « le destin est la disposition, ou la série, c'est-à-dire l'ordre des causes secondes », selon que cet ordre est l'œuvre de Dieu préparant telles causes à la production de tels effets.

L'*ad secundum* remarque que « le destin a raison de cause,

comme les causes secondes elles-mêmes, dont l'ordination, précisément, porte le nom de destin ». C'est l'exemple classique des deux serviteurs qui se rencontrent fortuitement. Leur rencontre est évidemment l'œuvre du maître qui a intentionnellement dirigé leur marche pour qu'ils se rencontrent. Mais elle est aussi le produit ou le fait de leur marche simultanée et convergente. Il est vrai qu'elle n'est simultanée et convergente qu'en raison de la disposition du maître; mais, en fait, et parce que le maître l'a ainsi ordonné, elle est simultanée et convergente, d'où il suit, *comme un effet propre de cette marche ainsi ordonnée*, qu'ils se rencontrent.

L'*ad tertium* observe que « la disposition qu'on appelle *destin* n'est pas la disposition qui appartient au genre qualité; c'est la disposition qui désigne l'ordre; et l'ordre n'est pas une substance, mais une relation. Or, cet ordre, si on le considère par rapport à son principe, est un; auquel sens on dit que le destin est un. Mais si on le considère par rapport aux effets qu'il comprend, ou encore aux causes intermédiaires » ordonnées à la production de ces effets, « il est quelque chose de multiple. C'est dans ce sens que le poète disait : *Toi, tes destins t'entraînent* ».

Le destin, selon que ce mot peut être pris dans un sens vrai et chrétien, n'est pas autre chose que la disposition préordonnée par Dieu de ce qui est pour nous sur cette terre purement fortuit et sans cause propre créée. Toutefois, cela même, bien qu'il n'ait pas de cause créée, quant à l'union des éléments qui concourent à le produire, est réalisé par l'action même de ces divers éléments. Il s'ensuit que le destin, selon qu'en fait il se réalise et se déroule, existe précisément dans la série des causes créées soit spirituelles soit corporelles, qui servent à Dieu d'instruments pour la réalisation de ses desseins providentiels. — Mais aussitôt une nouvelle question se pose. Le destin, pris ainsi au sens de la série des causes créées agissant en vertu de l'ordination divine, est-il quelque chose de fixe, d'immuable; ou bien peut-il être frustré? C'est, on le voit, la question même de la fatalité, non pas selon qu'elle aurait pour unique raison l'influence des corps célestes ou des agents cosmiques, mais selon qu'elle résulterait,

dans la série des causes créées, de l'ordination même de Dieu. Pouvons-nous, même en ce sens, parler de fatalité dans les événements de ce monde?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si le destin est immuable?

Trois objections veulent prouver que « le destin n'est pas immuable ». — La première est un texte de « Boèce », qui « dit, au quatrième livre de *la Consolation* (prose VI) : *Ce que le raisonnement est à l'intuition, le produit à ce qui est, le temps à l'éternité, le cercle au point central, cela même, la série muable du destin l'est à la simplicité stable de la Providence* ». — La seconde objection en appelle à ce que dit « Aristote, au second livre des *Topiques* (ch. VII, n. 3), que *si nous sommes mus, ce qui est en nous est mû aussi*. Or, le destin est *une disposition inhérente aux choses muables*, comme le dit Boèce (à l'endroit précité). Donc le destin est muable ». — La troisième objection dit que « si le destin est immuable, ce qui est soumis au destin arrive d'une façon immuable et nécessaire. Or, ce sont surtout les choses contingentes qui sont attribuées au destin. Il s'ensuit qu'il n'y aura plus rien de contingent dans les choses, mais que tout arrivera nécessairement » et fatalement.

L'argument *sed contra* revient à l'autorité de Boèce qui s'est plus particulièrement expliqué sur cette question du destin. Or, « Boèce dit que le destin est une disposition immuable ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la disposition des causes secondes, que nous appelons le destin, peut se considérer d'une double manière : ou selon les causes secondes elles-mêmes, qui sont ainsi disposées ou ordonnées ; ou par rapport au premier Principe qui les ordonne, c'est-à-dire Dieu. — Il en est donc qui ont dit que la série même ou la disposition des causes était nécessaire par elle-même, si bien que toutes choses arriveraient nécessairement ; et cela, parce que tout effet a

une cause ; et que la cause étant posée, l'effet doit nécessairement s'ensuivre. Mais cette position est manifestement fausse, d'après ce qui a été dit plus haut » (q. 115, art. 6) : nous avons montré là, en effet, qu'il était des choses qui n'avaient pas de cause propre dans la série des causes secondes ; et que, d'ailleurs, parmi ces causes, il en était qui pouvaient manquer leurs effets. — « D'autres ont dit, au contraire, que le destin était muable, même selon qu'il dépend de la Providence divine. C'est ce qui faisait dire aux Égyptiens que le destin pouvait être changé par certains sacrifices, comme le rapporte saint Grégoire de Nysse (ou plutôt Nemesius, dans le livre, de *l'homme*, ch. XXXVI). Mais ceci a été rejeté plus haut (q. 23, art. 8), comme contraire à l'immutabilité de la divine Providence. — Et c'est pourquoi il faut dire que le destin, à ne considérer que les causes secondes, est chose muable ; mais à le considérer selon qu'il tombe sous la divine Providence, il devient immuable : non pas qu'il soit nécessaire d'une nécessité absolue ; sa nécessité n'est qu'hypothétique ou conditionnelle, au sens où nous disons que cette proposition conditionnelle est vraie ou nécessaire : *si Dieu a prévu que cela serait, cela sera* [Cf. ce que nous avons dit plus haut, à propos de la science de Dieu, q. 14, art. 13 ; à propos de la volonté de Dieu, q. 19, art. 7, 8 ; de la Providence, q. 22, art. 4 ; de la Prédestination, q. 23, art. 6, 7, 8]. Aussi bien, Boèce, après avoir dit que la *série du destin est muable*, ajoute qu'ayant son origine dans la Providence immuable, elle-même est aussi nécessairement immuable. »

« Et par là, ajoute saint Thomas, se trouvent résolues toutes les objections. »

La série des causes secondes, qui, par leur enchaînement, constituent la raison même du destin, n'est point, par elle-même, immuable. Elle implique, au contraire, une infinité de choses contingentes, soit parce que telles ou telles causes peuvent être frustrées dans leur action, soit parce que, considérées en elles-mêmes, elles entraînent la possibilité de rencontres fortuites et sans cause. Que si, au contraire, nous considérons ces causes secondes selon qu'elles sont ordonnées déterminément par

Dieu à produire tels effets, il est impossible qu'elles ne les produisent pas; non pas d'une impossibilité intrinsèque et absolue, mais d'une impossibilité relative et conditionnelle ou hypothétique. Il est donc vrai, en un sens, que notre destinée est immuablement fixée; il ne l'est pas, en aucune manière, qu'elle soit fatale. Surtout, s'il s'agit des causes libres, même étant donné que si Dieu a prédéterminé leurs actes, elles les produiront infailliblement, il demeure qu'elles les produiront aussi librement, parce que Dieu a prédéterminé qu'elles les produiront ainsi [Cf. les questions et articles tout à l'heure indiqués].

La dernière question que se pose saint Thomas au sujet du destin est de savoir si toutes choses sans réserves lui sont soumises, en telle sorte qu'il n'arrive rien, dans les choses de ce monde, que ce qui est compris dans ce destin. C'est ce dernier point que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si toutes choses sont soumises au destin?

Trois objections veulent prouver que « toutes choses sont soumises au destin », c'est-à-dire qu'il n'arrive rien, dans le monde, que ce qui est l'effet des diverses causes créées ordonnées par Dieu à la production de ces effets. — La première est encore un texte de « Boèce », qui « dit, au quatrième livre de *la Consolation* (prose VI) : *La série du destin meut le ciel et les astres, combine les éléments entre eux et cause leurs transmutations mutuelles; c'est elle aussi qui préside à ce qui naît et à ce qui meurt et renouvelle tous les vivants par les produits similaires des fœtus et des germes; elle encore comprend, dans l'indissoluble connexion des causes, les actes et la fortune des hommes.* Il semble donc bien qu'il n'est rien qui ne soit contenu dans la série du destin ». — La seconde objection cite le mot de « saint Augustin », qui « dit, au cinquième livre de *la Cité de Dieu* (ch. I), que le destin est quelque chose selon qu'il se rapporte à

la volonté et à la puissance de Dieu. Or, la volonté de Dieu est cause de tout ce qui se fait, ainsi que saint Augustin le dit au troisième livre de *la Trinité* (ch. I et suiv.). Donc toutes choses sont soumises au destin ». — La troisième objection rappelle que « le destin, d'après Boèce, est *la disposition inhérente aux choses muables*. Or, toutes les créatures sont muables et Dieu seul est véritablement immuable, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 9, art. 2). Donc en toutes choses se trouve le destin ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Boèce », qui « dit, au quatrième livre de *la Consolation*, que *certaines choses qui sont placées sous la Providence sont au-dessus de la série du destin* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le destin, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2) est l'ordination des causes secondes aux effets déterminés par Dieu. Il suit de là que sera soumis au destin tout ce qui dépend des causes secondes. Mais s'il est des choses qui soient produites immédiatement par Dieu, ces choses n'étant point soumises aux causes secondes ne le seront pas non plus au destin. Ainsi en est-il de la création des choses, de la glorification des substances spirituelles et autres choses de ce genre », telles, par exemple, que les œuvres miraculeuses accomplies par Dieu Lui-même en dehors et sans le concours ou même contre l'ordre naturel des causes secondes. « C'est ce qui a fait dire à Boèce que *les choses qui sont rapprochées de la première action de Dieu et qui sont fixées par Lui dépassent la série changeante du destin*. Par où l'on voit aussi que *plus une chose s'éloigne de la première Intelligence, plus elle est enserrée dans les liens du destin, en ce sens qu'elle est davantage soumise à la nécessité des causes secondes* ».

Ce corps d'article de saint Thomas nous montre que pour lui le destin n'est pas autre chose que ce qu'on appellerait aujourd'hui l'ensemble des causes naturelles, selon qu'on y comprend aussi l'activité libre des substances spirituelles, agissant toutes ou se mouvant d'après les lois ou les conditions de leur nature propre, sous la motion générale et universelle de Dieu. Dans cette notion ne rentre pas ce que Dieu produit immédiatement par Lui-même, soit qu'Il produise, à Lui tout seul, un effet déter-

miné, soit qu'Il modifie par son action spéciale et extra-naturelle le cours normal et ordinaire de telles causes secondes.

L'*ad primum* répond dans le sens que nous venons de dire et fait observer que « toutes ces choses qui sont touchées dans le texte de Boèce sont produites par Dieu par l'entremise des causes secondes; et voilà pourquoi tout cela est compris dans la série du destin; mais il n'en va pas de même pour les autres choses dont nous avons parlé » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que « le destin se rapporte à la volonté et à la puissance de Dieu comme à son premier principe. Il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire que tout ce qui est soumis à la volonté ou à la puissance de Dieu soit soumis au destin, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde que « toutes les créatures sont, d'une certaine manière, muables. Il n'en est pas moins vrai cependant que quelques-unes d'entre elles ne procèdent pas des causes créées muables » : certains effets, dans le monde de la création, peuvent ne dépendre que de Dieu. « Dès lors, il n'y a plus à parler de destin, pour ces sortes d'êtres créés, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Nous ne croyons pouvoir mieux résumer tout ce qui a été dit de l'action de Dieu, de celle des anges et des corps célestes ou de l'ensemble des agents cosmiques, notamment par rapport à l'homme, qu'en reproduisant deux chapitres de la *Somme contre les Gentils* (liv. III, ch. XCI, XCII), que nos lecteurs nous sauront gré de leur mettre sous les yeux. Ils comptent parmi les plus belles pages qu'ait dictées le génie de saint Thomas.

« Les élections et les mouvements des volontés, rappelle le saint Docteur, sont disposés » ou ordonnés « immédiatement par Dieu ; la connaissance humaine, en ce qui est de l'intelligence, est ordonnée par Dieu par l'entremise des anges; quant aux choses corporelles, soit intérieures, soit extérieures, qui servent à l'usage de l'homme, Dieu les dispense par l'entremise des anges et des corps célestes », c'est-à-dire de l'ensemble des forces cosmiques existant dans le monde.

« La raison de cet ordre est la même dans les trois cas. C'est

qu'il faut toujours que ce qui est multiforme, et muable, et pouvant défaillir, se ramène comme à son principe à quelque chose d'uniforme, d'immuable et d'indéfectible. Or, tout ce qui est en nous se trouve être multiple, variable et défectible. — Il est évident, en effet, que nos élections sont multiples, puisque, selon la diversité des cas, les divers hommes choisissent des choses diverses. — Elles sont muables aussi, soit à cause de la légèreté de notre esprit qui n'est point fixé en sa fin dernière, soit à cause du changement des choses du dehors qui sont autour de nous. — Quant à leur indéfectibilité, les péchés des hommes en témoignent. — D'autre part, la volonté divine est uniforme; car voulant un même objet, elle veut tout le reste » en lui. « Elle est aussi immuable et défectible, comme il ressort de tout ce qui a été dit. — Il faut donc que les mouvements de toutes les volontés et de toutes les élections se ramènent à la volonté divine », mais à elle seule « et non à quelque autre cause; car Dieu seul est la cause de nos volontés et de nos élections ». Nos lecteurs nous dispenseront bien de souligner longuement la netteté de ces paroles qui sont la consécration la plus expresse de tout ce que nous avons dit, à la suite de saint Thomas, sur l'absolue dépendance de tous les actes libres de la créature par rapport à la causalité première et souveraine de Dieu.

Voilà donc pourquoi tous nos actes libres dépendent de Dieu seul. C'est qu'étant multiples, changeants et défectibles, il faut qu'ils puissent être réglés par un Premier libre qui soit un, dans son acte de vouloir, immuable et indéfectible.

« Pareillement, notre intelligence revêt le caractère de multiplicité; car c'est dans la multiplicité des perceptions sensibles que nous allons recueillir en quelque sorte la vérité intelligible. — Elle est muable aussi; car elle discourt de l'un à l'autre, et va du connu à l'inconnu. — Enfin, elle est défectible, en raison de l'imagination et des sens qui se mêlent à son acte, comme en témoignent les erreurs des hommes. — Les connaissances des anges, au contraire, sont uniformes, parce qu'ils puisent la connaissance de la vérité à la source même, toujours une, de la vérité, qui est Dieu. — Leur connaissance est immuable aussi, parce qu'ils n'ont pas à discourir des effets aux causes, ou inver-

sement; mais, d'un simple regard, ils ont l'intuition pure de la vérité sur chaque chose. — De même, elle est indéfectible, car ils contemplent les natures des choses ou leurs essences en elles-mêmes; et là-dessus, l'intelligence ne peut pas errer, pas plus que les sens, relativement à leurs sensibles propres; tandis que nous, nous connaissons les essences des choses par leurs accidents ou leurs effets. — Il faut donc que notre connaissance intellectuelle soit réglée par la connaissance des anges ».

« Il en faut dire autant des corps humains et des choses extérieures qui servent à l'usage des hommes. Il est manifeste que là aussi règne la multiplicité des mélanges et des éléments contraires; et que le mouvement n'y est pas toujours le même, ne pouvant y être continu; et que la défection s'y produit, puisque tout s'y altère et s'y corrompt. Les corps célestes, au contraire » — pouvait-on dire dans la pensée et la conception d'Aristote, — « sont uniformes, étant simples et sans principe de contrariété; leurs mouvements sont, aussi, uniformes, continus et toujours les mêmes; sans possibilité de corruption ou d'altération. D'où il suit que nos corps et toutes les autres choses du monde corporel qui sont à notre usage doivent être réglés par le mouvement des corps célestes ». A défaut des « corps célestes » pris dans le sens d'Aristote, nous pouvons en appeler aujourd'hui à la fixité des lois de la nature qui régissent le monde physique.

« Ce que nous venons de rappeler », poursuit saint Thomas, dans le chapitre suivant, « permet de voir comment on peut dire de quelqu'un qu'il » est né sous d'heureux auspices ou qu'il « a une bonne fortune », un heureux sort. « On dit, en effet, d'un homme, qu'il a une bonne fortune », qu'il lui arrive une chose heureuse, « quand un bien lui échoit », sans qu'il pût s'y attendre, « en dehors de toute prévision de sa part; comme si, par exemple, quelqu'un, travaillant dans un champ, trouve un trésor qu'il ne cherchait pas. Or, il se peut que quelqu'un qui travaille, travaille », à l'obtention d'un effet, « en dehors de toute prévision de sa part, mais non pas en dehors de la prévision de quelque autre qui est au-dessus de lui et qui le fait agir; comme, si un maître commande à un de ses serviteurs d'aller en un lieu déterminé, où il a envoyé un autre serviteur, à l'insu du second qu'il

envoie, la rencontre du premier serviteur sera en dehors de la prévision du second, mais non pas en dehors de la prévision du maître qui l'a envoyé; et donc, bien que pour le serviteur la rencontre soit quelque chose de fortuit et un effet du hasard, elle ne le sera pas du côté du maître, mais quelque chose de parfaitement ordonné. — Or, nous avons vu que l'homme est ordonné, quant à son corps, sous l'action des corps célestes » ou des agents cosmiques; « quant à son intelligence, sous l'action des anges; quant à sa volonté, sous l'action de Dieu. Il s'ensuit qu'il pourra arriver à l'homme quelque chose qui sera en dehors de ses prévisions, mais qui rentrera dans l'ordre » des agents cosmiques ou « des corps célestes, dans l'ordre de l'action angélique ou dans l'ordre de l'action divine. Et bien que Dieu seul agisse directement sur la volonté de l'homme pour la faire choisir, cependant l'ange peut avoir un effet dans l'élection de l'homme par mode de persuasion, comme aussi le corps céleste » ou l'ensemble des agents cosmiques « par mode de disposition, en tant que les impressions corporelles des corps célestes sur nos corps disposent l'homme à faire certains choix. Lors donc qu'un homme, sous l'action des corps célestes ou des causes supérieures, se trouve incliné, selon le mode qui vient d'être dit, à certains choix qui sont pour son bien, mais dont il n'a pas mesuré lui-même, par sa raison propre, l'utilité; et lorsque, avec cela, son intelligence est éclairée par la lumière des substances intellectuelles pour agir dans le sens de ce bien, et sa volonté inclinée par l'opération de Dieu à choisir ce qui lui est utile, sans qu'il en sache la raison, on dira qu'il a une heureuse fortune. Il aura, au contraire, une mauvaise fortune, quand la vertu des causes supérieures », autres que Dieu et les bons anges, mais Dieu le permettant et les bons anges ne l'empêchant pas, « l'inclinera à un choix contre son bien, comme celui dont il est dit, au livre de *Jérémie*, chap. XXII (v. 30) : *Inscrivez-le comme stérile, comme un homme qui ne réussit pas dans ses jours.*

« Toutefois, il faut noter certaines différences entre la manière dont les corps célestes, ou les anges, et Dieu influent sur les choix de l'homme qui doivent être pour son bien.

« La première de ces différences est que les impressions des

corps célestes sur nos corps produisent en nous des dispositions d'ordre corporel qui sont naturelles. Aussi bien ces dispositions laissées par le corps céleste dans notre corps font dire de quelqu'un, non seulement qu'il est bien ou mal fortuné, mais aussi qu'il est bien ou mal né » ; c'est-à-dire qu'il a reçu en partage une bonne ou une mauvaise nature. « Si, en effet, l'un est porté à choisir ce qui est bien et l'autre ce qui est mal, sans que leur raison soit intervenue, cela ne peut venir que d'une diversité du côté du corps et non d'une diversité du côté de l'âme. D'où il suit que lorsque l'intelligence de l'homme est éclairée sur ce qu'il doit faire, ou que sa volonté est incitée par Dieu, on ne dit pas de l'homme qu'il est bien né, mais qu'il est bien gardé ou bien gouverné » ; ceci, en effet, ne provient pas de quelque chose qui lui soit naturel, mais d'un acte positif des bons anges ou de Dieu, agissant actuellement sur son intelligence ou sur sa volonté.

« Une autre différence consiste en ce que l'opération de l'ange ou du corps céleste n'est jamais qu'une disposition à l'acte de choisir ; l'opération de Dieu, au contraire, fait elle-même ce choix. [Nous avons déjà cité ce texte, le plus formel qu'ait écrit saint Thomas, où il nous dit que l'acte libre par excellence, le choix de la volonté, est fait par Dieu Lui-même : *operatio Dei est ad electionem sicut perficiens*. Que les adversaires de l'école thomiste veuillent bien, une fois pour toutes, noter ce texte, et cesser de faire violence à l'autorité de saint Thomas]. Et parce que, poursuit le saint Docteur, la disposition qui consiste dans l'état du corps ou dans la persuasion de l'intelligence n'implique pas la nécessité de choisir, l'homme ne choisit pas toujours ce que l'ange gardien voudrait ni ce à quoi l'incline le corps céleste ; il choisit toujours, au contraire, ce que Dieu opère dans sa volonté : *semper hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate* » ; par où l'on voit que l'action de Dieu dans la volonté entraîne nécessairement l'acte de cette dernière ; non pas toutefois que cet acte soit nécessaire : il est libre, au contraire, et il l'est précisément parce que Dieu veut et fait qu'il le soit : nécessairement l'acte est librement. N'oublions pas que le caractère de liberté ou de nécessité sont des modalités de l'acte créé, et que ces modalités accompagnent la substance de l'acte, selon que la volonté

souveraine de Dieu l'ordonne (Cf. q. 19, art. 8). C'est la doctrine constante de saint Thomas partout où il traite de cette question. « De là vient, conclut le saint Docteur, que la garde des anges est frustrée quelquefois, selon ce mot qu'on lit dans *Jérémie*, chap. LI (v. 9) : *Nous avons traité Babylone et elle n'a pas été guérie;* et à plus forte raison l'inclination des corps célestes. La Providence divine, au contraire, s'accomplit toujours.

« Il est encore une autre différence que nous devons noter. Le corps céleste, en effet, ne dispose au choix qu'autant qu'il agit sur nos corps, d'où l'homme est incité à choisir selon que les passions le portent à tel ou tel choix. Il s'ensuit que toute disposition à l'élection, qui provient des corps célestes, se rattache à quelque passion ; comme lorsque quelqu'un est porté à choisir une chose, par haine, ou par amour, ou sous le coup de la colère, et ainsi de suite. L'ange, au contraire, dispose à choisir par le moyen de certaines considérations intellectuelles, sans qu'intervienne la passion. Et cela se produit d'une double manière. Quelquefois l'intelligence de l'homme est éclairée par l'ange, à l'effet de connaître seulement qu'il est bon de faire telle chose, sans que l'ange l'instruise de la raison pour laquelle c'est pour lui chose bonne. De là vient que parfois l'homme estime qu'il est bon pour lui de faire certaines choses; si pourtant on lui demande pourquoi, il répondra qu'il n'en sait rien » : c'est une sorte d'inspiration qu'il subit sans en démêler la nature. « Aussi, quand il parvient », en vertu de ces inspirations, « à l'obtention de ce qui est bon pour lui, et qu'il n'avait pas d'abord examiné ou jugé d'après sa raison propre, le résultat heureux est pour lui chose fortuite. D'autres fois, l'illumination de l'ange instruit l'homme de la bonté de la chose et de la raison de cette bonté. Dans ce cas, l'obtention de la fin qu'il s'était marquée lui-même n'est plus chose fortuite.

« D'autre part, il faut savoir que la vertu active de la nature spirituelle, si elle est plus élevée que la vertu des corps, est aussi par le fait même plus universelle. Aussi bien, ce n'est pas à tout ce qui peut faire l'objet de l'élection humaine que s'étend la disposition causée par le corps céleste. De même, la vertu de l'âme humaine, ou aussi celle de l'ange, est quelque chose de

particulier comparée à la vertu divine qui a raison de cause universelle par rapport à tout ce qui est. Il s'ensuit que certains biens peuvent échoir à l'homme, soit en dehors de ce qu'il se proposait lui-même, soit en dehors de l'inclination des corps célestes, ou en dehors de l'illumination des anges; mais non en dehors de la divine Providence qui gouverne l'être en tant qu'être, comme elle en est aussi la cause, d'où il suit qu'elle comprend sous elle toutes choses. — Ainsi donc quelque chose de fortuit, soit en bien, soit en mal, peut arriver à l'homme, qu'on le compare à lui-même ou aux corps célestes ou aux anges, mais non si on le compare à Dieu; car, par rapport à Dieu, il n'est rien qui soit fortuit ou imprévu, non seulement dans les choses humaines, mais aussi en quelque chose que ce soit.

« Et parce que les choses fortuites sont celles qui arrivent en dehors de toute intention, que le bien moral ne peut pas être hors de l'intention, puisqu'il consiste dans le choix délibéré, eu égard au bien moral ou aux actes de vertu, on ne peut pas dire de quelqu'un qu'il soit bien ou mal fortuné; on peut dire cependant qu'il est bien ou mal né », c'est-à-dire qu'il a une bonne ou mauvaise nature, « quand la disposition naturelle du corps le porte aux actes de vertu ou aux actes peccamineux. Pour ce qui est des biens extérieurs, s'ils arrivent à l'homme en dehors de toute prévision ou de tout calcul de sa part, ils permettront de dire tout ensemble et que l'homme est bien né, et qu'il a une bonne fortune, et qu'il est dirigé par Dieu, et qu'il est gardé par les anges ». Ces deux derniers titres conviennent aussi à l'homme par rapport au bien moral. — D'une façon générale, quand une chose arrive à l'homme pour son bien, et sans qu'elle soit due à son action, on dira que c'est pour lui une chose heureuse. Si, par nature ou par tempérament, il est porté au bien, à la pratique de la vertu, qui, à ce titre, devient, pour lui, chose relativement facile et demande moins d'effort, on dira de lui qu'il a un naturel heureux. Que si, grâce à une attention spéciale de la Providence et à la garde plus particulièrement efficace des bons anges qui détournent de lui tout mal, soit le mal physique ou portant sur les biens extérieurs, soit surtout le mal moral qui est le seul vrai mal de l'homme, l'homme, en

effet, passe sa vie à l'abri du mal, on dira de lui qu'il est un homme heureux.

Mais il est temps de venir à la dernière considération qui nous reste pour compléter l'étude du gouvernement divin. Elle porte sur la part d'action de l'homme dans ce gouvernement. Nous avons vu la part d'action des anges, créatures purement spirituelles, la part d'action des corps, créatures purement corporelles ; « il nous reste à examiner la part d'action de l'homme, créature tout ensemble corporelle et spirituelle. Et, là-dessus, nous avons à considérer, d'abord, qu'elle est l'action de l'homme », d'une façon générale (q. 117) ; « puis, cette action spéciale qui consiste, pour lui, à se propager » ou à se reproduire de génération en génération (q. 118, 119).

D'abord, l'action de l'homme, en général. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXVII.

DE L'ACTION DE L'HOMME.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si un homme peut enseigner l'autre, causant en lui la science ?
2° Si l'homme peut enseigner l'ange ?
3° Si un homme peut, par la vertu de son âme, changer la matière corporelle ?
4° Si l'âme séparée du corps peut mouvoir les corps d'un mouvement local ?

Ces quatre articles, on le voit, considèrent l'action de l'homme, surtout du côté de son âme. — Le premier étudie cette action par rapport aux autres hommes; le second, par rapport aux anges; le troisième et le quatrième, par rapport à la matière corporelle.

D'abord, l'action d'un homme sur l'autre, en ce qui est de la vie intellectuelle. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si un homme peut enseigner l'autre ?

On pourrait dire de cet article, qu'il est l'article de la Maîtrise ou du Doctorat, à prendre ces mots dans leur sens le plus étendu. Saint Thomas étudie ici le fait même de l'enseignement. Il en examine la légitimité, la possibilité, la nature. Cet article est un des plus beaux de la *Somme;* et ce ne sera pas jouer sur les mots de dire qu'il est vraiment « magistral ».

Quatre objections veulent prouver qu' « un homme ne peut pas

enseigner un autre homme ». — La première rappelle que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, chap. XXIII (v. 8) : *Ne vous faites point appeler Maîtres;* et la glose de saint Jérôme ajoute : *pour ne point attribuer aux hommes un honneur divin.* D'où il suit que le fait d'être maître appartient en propre à l'honneur divin. Or, le propre du maître est d'enseigner. Donc il n'appartient pas à l'homme d'enseigner; mais c'est le propre de Dieu ». — La seconde objection dit que « si un homme enseigne un autre homme, ce ne peut être qu'en tant que par sa science il va à causer la science dans l'autre. Mais la qualité en vertu de laquelle quelqu'un agit et produit un semblable à soi est une qualité active. Il s'ensuivra donc que la science est une qualité active, du même genre que la chaleur »; ce que personne n'admet. — La troisième objection observe que « sont requises, pour la science, la lumière intelligible et l'espèce ou l'image de la chose perçue. Or, il n'est aucune de ces deux choses qu'un homme puisse causer en un autre homme. Donc, l'homme ne peut pas, en enseignant, causer la science en un autre homme ». — La quatrième objection remarque que « toute l'action du maître sur le disciple se borne à lui proposer certains signes, soit qu'il s'exprime par des mots, soit qu'il le fasse par des gestes. Or, le fait de proposer des signes ne peut pas constituer de la part du maître un véritable enseignement, causant la science en un autre. Ou bien, en effet, les signes qu'il propose sont les signes de choses connues, ou bien les signes de choses inconnues. Si ce sont des signes de choses connues, celui à qui ces signes sont proposés a déjà la science et ne la reçoit pas du maître. Si, au contraire, ce sont les signes de choses inconnues, par ces sortes de signes, l'élève n'entendra rien; comme si, par exemple, on profère, devant un homme de langue latine, des mots grecs dont il ignore le sens, ces mots ne pourront rien lui apprendre. Il n'est donc aucune manière dont un homme puisse, en enseignant, causer la science en un autre homme ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Paul », qui « dit, dans sa première épître à Timothée, chap. II (v. 7) : *C'est pour cela que j'ai été établi prédicateur et apôtre, docteur des nations dans la foi et la vérité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous prévenir que « sur la question actuelle, il y a eu diversité d'opinions. — Averroès, en effet, dans son commentaire du troisième livre *de l'Ame* (comm. v, partie 5e de la digression), affirme qu'il n'y a pour tous les hommes qu'un même entendement réceptif, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 2). Il suivait de là que les espèces intelligibles étaient les mêmes dans tous les hommes. Aussi bien, Averroès disait-il que l'homme qui enseigne ne cause pas dans celui qui enseigne une science autre que la sienne », même numériquement; la science est une et identique; tout ce qu'il fait, quand il l'enseigne, c'est qu' « il lui communique la même science qu'il a, en le mouvant à disposer dans son âme les images sensibles pour qu'elles soient aptes à l'opération intellectuelle [Cf. l'article précité, q. 76, art. 2]. — Cette opinion, dit saint Thomas, est vraie, pour autant qu'elle dit que la science du disciple et celle du maître sont une même science, à prendre l'identité du côté de la chose sue qui est une et identique; c'ést, en effet, la même vérité que le maître et le disciple connaissent. Mais pour ce qu'elle dit que tous les hommes entendent par le même entendement réceptif et par les mêmes espèces intelligibles, avec la seule différence marquée du côté des images, cette opinion est fausse, ainsi qu'il a été vu plus haut » (à l'endroit précité).

« L'autre opinion est celle des platoniciens qui ont affirmé que la science existe, dès le début, inhérente à nos âmes, par la participation des formes séparées, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 3 et 4); mais que l'âme est empêchée, par son union avec le corps, de considérer à son gré les choses dont elle a la science. D'après cela, le disciple, sous l'action du maître, n'acquiert pas une science nouvelle; il est seulement amené, par cette action, à considérer actuellement ce dont il avait déjà la science; en telle manière qu'apprendre n'est pas autre chose que se souvenir ». De là, le rôle et l'importance assignés à l'interrogation dans la méthode pédagogique de l'école platonicienne. Saint Thomas fait remarquer que les platoniciens appliquaient au problème de la genèse de la science les mêmes principes dont ils se servaient pour expliquer la production des formes naturelles. « C'est

ainsi, rappelle le saint Docteur, que pour eux les agents naturels ne faisaient que disposer à la réception des formes », sans être vraiment la cause de ces formes ; « la matière corporelle les acquérait par la participation des espèces séparées » [Cf. q. 84, art. 4]. Dans les *Question disputées, de la Vérité*, q. 11, art. 1, saint Thomas fait la même remarque, et l'applique aussi à l'acquisition des vertus, disant qu'on retrouve la même diversité de pensée des divers philosophes sur les trois problèmes fondamentaux de la production des formes, de l'acquisition des vertus et de la genèse de la science. — Contre ce sentiment de l'école platonicienne, en ce qui est du point qui nous occupe, saint Thomas se contente de rappeler qu' « il a été montré plus haut (q. 79, art. 2 ; q. 84, art. 3) que l'entendement réceptif de l'âme humaine est en puissance pure par rapport aux objets intelligibles, selon que le dit Aristote au troisième livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 11 ; de S. Th., leç. 9).

« Et c'est pourquoi, reprend le saint Docteur, nous devons parler différemment et dire que celui qui enseigne cause la science dans celui qui apprend, en le ramenant de la puissance à l'acte, comme il est dit au huitième livre des *Physiques* » (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. 8). Encore, et toujours, la même grande doctrine de la puissance et l'acte, dont on ne saura jamais assez redire qu'elle est le commencement, le milieu et la fin de tout dans la philosophie aristotélicienne et dans la théologie thomiste.

« Pour avoir l'évidence de ce que nous venons de dire, poursuit saint Thomas, il faut considérer que parmi les effets qui ont pour cause un principe extérieur, il en est qui ne viennent jamais que de ce principe extérieur; c'est ainsi que la forme de la maison causée dans la matière a pour unique principe actif l'action des hommes qui l'ont réalisée. Il est d'autres effets, au contraire, qui tantôt viennent du principe extérieur et tantôt d'un principe intérieur ; c'est ainsi que la santé est rendue au malade, quelquefois par l'action d'un principe extérieur qui est l'art du médecin, et quelquefois aussi par le principe intérieur, comme il arrive en celui qui se guérit par la seule vertu de son tempérament. Dans ces sortes d'effets, il faut prendre garde à deux choses. D'abord, que l'art imite la nature, dans sa manière

d'agir; de même, en effet, que la nature guérit l'infirme, en altérant, en digérant, et en rejetant la matière qui est la cause du mal, de même l'art » : le médecin, en effet, s'applique à trouver des actifs et des réactifs qui agiront comme le fait la nature. « En second lieu, il faut prendre garde que le principe extérieur, ou l'art, n'agit pas à titre d'agent principal, mais comme aidant l'agent principal, qui est le principe intérieur, le fortifiant et lui fournissant les moyens ou les secours dont il usera pour produire son effet; c'est ainsi que le médecin fortifie la nature et prescrit la nourriture ou les remèdes qui permettront à la nature de réaliser la fin voulue ».

Ceci dit, il faut savoir que « la science s'acquiert dans l'homme, et par un principe intérieur, comme on le voit en celui qui trouve lui-même la science qu'il acquiert; et par un principe extérieur, comme il arrive en celui qui est à l'école d'un maître. C'est qu'en effet », explique divinement saint Thomas, « il est, inhérent en chaque homme, un certain principe de science, savoir la lumière de l'intellect agent, en vertu duquel sont connus immédiatement, depuis le début » où l'homme fait acte d'intelligence, « naturellement, certains principes universels, qui sont les principes de toutes les sciences. Lorsqu'un homme applique ces principes universels à certaines choses particulières dont le souvenir et l'expérience lui viennent par les sens, il acquiert par sa propre industrie la science de ce qu'il ignorait, allant du connu à l'inconnu. — Et de là vient, que même celui qui enseigne, part de ce que son disciple connaît pour le conduire à la connaissance de ce qu'il ignorait, selon ce qui est dit au premier livre des *Seconds Analytiques*, que *toute doctrine et toute discipline a pour cause une connaissance préexistante.*

« Or, c'est d'une double manière que le maître conduit son disciple de ce qu'il connaît déjà à la connaissance de ce qu'il ignorait. — D'abord, en lui proposant certains secours ou moyens d'action à l'aide desquels son intelligence peut acquérir la science; par exemple, s'il lui propose certaines propositions moins universelles, sur lesquelles toutefois le disciple peut porter un jugement en vertu de ce qu'il connaît déjà ; ou encore, s'il lui propose certains exemples sensibles qui par voie de similitude,

ou par voie de contraste, ou de toute autre manière, conduisent le disciple, comme par la main, à la connaissance de la vérité jusque-là inconnue. — D'une autre manière, en fortifiant l'intelligence du disciple; non pas sans doute qu'il y ait dans l'intelligence du maître une certaine vertu active qui serait d'une nature supérieure, comme il a été dit plus haut (q. 106, art. 1; q. 111, art. 1), des anges qui illuminent, car toutes les intelligences humaines sont du même degré » spécifique « dans l'ordre de la nature; mais selon qu'il propose au disciple l'ordre des principes aux conclusions, alors que peut-être le disciple n'aurait point, par lui-même, assez de vertu comparative pour pouvoir des principes tirer les conclusions. C'est pour cela qu'il est dit au premier livre des *Seconds Analytiques* (ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 4), que *la démonstration est un syllogisme causant la science*. Et de cette manière quiconque démontre cause la science dans celui qui l'entend ».

Voilà donc en quel sens et de quelle manière un homme peut enseigner un autre homme : non pas qu'il dépose en lui comme une chose toute faite et à laquelle celui-ci ne coopérerait en rien la science que lui-même possède déjà, mais parce qu'il amène celui qu'il enseigne à user de la lumière intellectuelle qui est déjà en lui, pour acquérir des notions nouvelles ou former des jugements nouveaux, ou pour voir d'une façon explicite et raisonnée certaines vérités qu'il ne connaissait jusque-là qu'implicitement ou sans les comprendre. — Sur cette action du maître par rapport au disciple ou de « l'intelligence qui parle sur l'intelligence qui écoute », cf. la page si lumineuse et si belle du P. Lacordaire que nous avons déjà reproduite dans notre tome II, *Traité de la Trinité*, p. 299.

L'*ad primum* répond que, « comme il a été déjà dit (au corps de l'article), l'homme qui enseigne ne fait que prêter secours du dehors, à la manière du médecin qui guérit; mais, de même que la nature intérieure est la principale cause de la guérison, de même c'est la lumière intérieure de l'intelligence qui est la principale cause de la science. Or, c'est de Dieu que l'une et l'autre viennent. Et voilà pourquoi, de même qu'il est dit de Dieu : *c'est Lui qui guérit toutes les infirmités* (psaume CII, v. 3); de même

il est dit de Lui : qu'*Il enseigne à l'homme la science*, en tant que *la lumière de sa face est marquée sur nous* (psaume VI, v. 7), par laquelle lumière toutes choses nous sont montrées. »

L'*ad secundum* fait observer que « le maître ne cause pas la science dans le disciple, à la manière des agents physiques, comme l'objecte Averroès. Il n'est donc pas nécessaire que la science soit une qualité active », du genre de la chaleur, par exemple; « elle est un principe qui dirige le sujet dans le fait d'enseigner, comme l'art est le principe qui dirige l'artiste dans le fait de produire son œuvre ».

L'*ad tertium* résume en une formule très précise et très nette toute la doctrine de l'article. « Le maître, dit saint Thomas, ne cause pas la lumière intelligible dans son disciple, ni non plus directement les espèces intelligibles; mais il meut le disciple, par son enseignement, à se former lui-même, par la vertu de son intelligence, les concepts intelligibles dont il lui présente, du dehors, les signes » ou les images. Ce dernier point était ainsi mis en lumière, par saint Thomas, dans la question II *de la Vérité*, art. I, *ad 11um* : « Dans le disciple sont gravées les formes intelligibles dont se compose la science acquise par voie de doctrine, d'une façon immédiate par l'intellect agent, et d'une façon médiate par celui qui enseigne. Le maître, en effet, propose les signes des choses intelligibles; et l'intellect agent tire de ces signes les espèces intelligibles qu'il grave dans l'entendement réceptif ».

L'*ad quartum* dit que « les signes que le maître propose au disciple sont les signes de choses que le disciple connaît déjà, mais d'une façon universelle et dans une certaine confusion; ces choses étaient inconnues de lui, dans leur nature particulière et selon les principes qui les distinguent ». Aussi bien, déclare saint Thomas dans l'article de *la Vérité*, *ad 18um*, « si le disciple était interrogé avant que le maître eût parlé, il répondrait sur les principes par lesquels il est enseigné, mais non sur les conclusions qu'on lui enseigne ». Saint Thomas en conclut, ici, que « lorsque quelqu'un acquiert la science par lui-même, il ne peut pas être dit s'enseigner lui-même, ou être son propre maître ». C'est qu'en effet, il est dans la notion du maître ou de celui

qui enseigne qu'il possède déjà excellemment ce qu'il enseigne ; et dans le cas présent, il n'en est pas ainsi : « en celui qui acquiert la science par lui-même, il ne préexiste » que les principes et non « pas la science complète, telle qu'elle est requise dans le maître ».

L'homme peut agir sur un autre homme, à l'effet d'éclairer son intelligence et de lui donner la science. Peut-il également agir sur l'ange et l'enseigner ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les hommes peuvent enseigner les anges ?

Il ne s'agit ici que des hommes dans la vie présente ; nullement des hommes dans l'état de la gloire, au sujet desquels saint Thomas ne se pose pas de question dans cet article. — Trois objections veulent prouver que « les hommes peuvent enseigner les anges ». — La première est le texte de « saint Paul », qui « dit *aux Éphésiens*, chap. III (v. 10) : *Afin que soit connue des Principautés et des Puissances, dans les cieux, par l'Église, la sagesse infiniment variée de Dieu.* Or, l'Église est la réunion des hommes qui ont la foi. Donc certaines choses sont manifestées aux anges par les hommes ». — La seconde objection rappelle que « les anges supérieurs, qui sont immédiatement éclairés par Dieu sur les choses divines, peuvent instruire les anges inférieurs, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 106, art. 1 ; q. 112, art. 3). Or, il est des hommes qui ont été instruits immédiatement, par le Verbe de Dieu, des choses divines, comme on le voit surtout pour les Apôtres, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, chap. I (v. 1, 2) : *En dernier lieu, de nos jours, Il nous a parlé en son Fils.* Donc il y a eu des hommes qui pouvaient enseigner les anges ». — La troisième objection observe que « les anges inférieurs sont instruits par les anges supérieurs. Or, il est des hommes qui sont au-dessus de certains anges, puisqu'il est des hommes qui sont introduits parmi les ordres angé-

liques les plus élevés, comme le dit saint Grégoire dans une certaine homélie (homélie XXXIV sur l'Évangile). Donc certains anges inférieurs peuvent être instruits des choses divines par certains hommes ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Denys », qui « dit, au quatrième chapitre des *Noms Divins* (ou plutôt de la *Hiérarchie céleste*), que toutes les illuminations divines sont portées aux hommes par l'entremise des anges. Par conséquent, les anges ne sont pas instruits par les hommes des choses divines ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle qu'« il a été dit plus haut (q. 107, art. 2), que les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs, leur manifestant leurs pensées; mais au sujet des choses divines, les anges supérieurs ne reçoivent jamais d'illumination des anges inférieurs. Or, il est manifeste, poursuit le saint Docteur, que les plus élevés parmi les hommes sont soumis aux derniers des anges, de la même manière que les anges inférieurs sont soumis aux anges supérieurs. On le voit par ce que le Seigneur dit en saint Matthieu, chap. XI (v. 11) : *Parmi les enfants nés de la femme, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean, le Baptiste ; toutefois, le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* Il suit de là que jamais les anges ne sont illuminés par les hommes au sujet des choses divines. Toutefois, les hommes peuvent manifester aux anges, par voie de locution, les pensées de leurs cœurs; c'est qu'en effet il n'y a que Dieu qui connaisse les secrets des cœurs ».

L'*ad primum* donne du texte de saint Paul une double interprétation. Les deux sont de saint Augustin. — « Saint Augustin, au cinquième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIX), expose comme il suit l'autorité de l'Apôtre (v. 8, 9) : *A moi, le dernier de tous les saints, a été accordée cette grâce, de mettre en lumière aux yeux de tous l'économie du mystère caché depuis les siècles en Dieu ; — et je dis caché, en telle sorte cependant qu'était connue des Principautés et des Puissances, dans les cieux, c'est-à-dire de l'Église, l'infinie variété de la sagesse de Dieu ;* comme s'il disait, explique saint Thomas, que ce mystère était caché aux hommes, mais non à l'Église du ciel, contenue dans les Principautés et les Puissances, *qui l'ont*

connu depuis les siècles, mais non avant les siècles. C'est qu'en effet l'Église existait déjà là où doit se rassembler aussi, après la résurrection, l'Église des hommes ». — « On peut cependant dire aussi, d'une autre manière, que *ce qui est caché est connu des anges non seulement en Dieu, mais encore ici quand cela se réalise et vient au jour*, comme l'ajoute saint Augustin au même endroit. Et de la sorte, quand, par les Apôtres, ont été accomplis les mystères du Christ et de l'Église, certaines choses ont été manifestées aux anges, touchant ces mystères, qui auparavant étaient cachées pour eux. C'est ainsi que nous pouvons entendre la parole de saint Jérôme disant (dans son commentaire sur ce texte de saint Paul) que les anges ont connu certains mystères par la prédication des Apôtres, en ce sens que par la prédication des Apôtres ces sortes de mystères se réalisaient dans les choses, comme, par exemple, à la prédication de saint Paul, les nations se convertissaient ; et c'est, en effet, de cette conversion que parle l'Apôtre ».

Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 11, 2e partie, art. 4, saint Thomas faisait déjà observer que « sur le point dont il s'agit, une certaine controverse paraît exister entre saint Jérôme, saint Augustin et saint Denys. Saint Jérôme, en effet, affirme deux choses : d'abord, que les anges, avant l'Incarnation, n'ont pas connu le mystère de l'humanité du Christ; et sur ce point saint Augustin paraît le contredire, alors qu'il admet que les anges ont connu ce mystère depuis les siècles, c'est-à-dire depuis le commencement du monde. Saint Jérôme affirme, en second lieu, que les anges en ont été instruits par les hommes; et là-dessus, saint Denys paraît lui être contraire (au ch. IV de la *Hiérarchie céleste*), alors qu'il veut que les hommes aient reçu des anges la connaissance de ces mystères, selon l'ordre de la loi divine inviolablement établi. — Pour voir ce qu'il y a de vrai en chacun de ces sentiments, poursuit saint Thomas, il faut distinguer, sur le premier point, que le mystère de l'Incarnation peut se considérer d'une double manière : — ou quant à la substance du fait; et de ce chef il a été connu par tous les anges dès le commencement : ils ont tous connu, dès le début, l'Incarnation, la Passion, et autres choses de ce genre; — ou

quant aux conditions, aux circonstances, aux particularités du mystère, comme, par exemple, que le Christ a souffert sous tel gouverneur, ou à telle heure, et autres choses de ce genre; et cela, les anges ne l'ont pas connu dès le début. C'est d'ailleurs de la même manière que diffèrent les narrations des Prophètes et celles des Évangélistes : le prophète annonce la substance du fait; l'évangéliste narre la manière dont il s'est accompli. — Sur le second point, il faut distinguer que les anges reçoivent d'une double manière la connaissance de certaines choses : ou par mode d'illumination; et ainsi les anges ne reçoivent rien par l'entremise des hommes, mais au contraire les inférieurs sont illuminés immédiatement par Dieu, auquel sens ils apprennent une foule de choses sur les mystères de l'Église »; nous avons même vu que c'était là une des raisons principales des opérations hiérarchiques. « Ils peuvent aussi être instruits par les choses mêmes qui s'accomplissent. C'est ainsi qu'ils connaissent les futurs contingents, quand ils se réalisent actuellement et que leurs causes sont déterminées à la production de leurs effets en telle sorte qu'on puisse en avoir la connaissance. De cette manière, certaines choses que les anges ne connaissaient pas touchant le mystère de l'Incarnation, ont été connues par eux alors qu'elles s'accomplissaient par la prédication des Apôtres; mais ils n'en ont point été instruits par les Apôtres ».

L'*ad secundum* fait observer que « les Apôtres étaient instruits immédiatement par le Verbe de Dieu, non selon sa divinité, mais en tant que son humanité parlait. D'où il suit que l'objection ne vaut pas ». Dans l'article des *Sentences*, à l'*ad 3um*, saint Thomas disait : « les Apôtres étaient instruits immédiatement par le Verbe fait chair, non qu'ils vissent immédiatement l'essence du Verbe que voyaient cependant même les anges inférieurs. Il s'ensuit que les anges apprenaient du Verbe beaucoup plus que les Apôtres eux-mêmes ».

L'*ad tertium* accorde que « certains hommes, même sur la terre, sont plus grands que certains anges, non pas d'une façon actuelle » et que leur perfection soit déjà achevée comme celle des anges, « mais virtuellement; en tant qu'ils ont une charité si grande qu'ils peuvent mériter un degré de béatitude plus élevé

que celui de certains anges. C'est comme si nous disions que la graine d'où peut sortir un très grand arbre est plus grande virtuellement que tel arbre plus petit quant à son être actuellement réalisé ». Donc, sur la terre, quelle que soit l'excellence surnaturelle de certains hommes, ils demeurent tous bien inférieurs aux esprits angéliques ; d'où il suit qu'ils ne peuvent pas agir sur eux. — Faudrait-il conclure de là que dans la gloire les saints élevés aux plus hauts chœurs des anges peuvent agir sur les anges des chœurs inférieurs et les illuminer ? Saint Thomas ne le dit pas ; et peut-être n'y a-t-il pas à chercher un rapport entre les actions hiérarchiques des anges et le fait, pour les hommes, d'être admis à tel ou tel ordre des hiérarchies angéliques [Cf. q. 108, art. 8, *ad 2um*].

L'homme, sur cette terre, ne peut, en aucune manière, enrichir de vérité divine les esprits angéliques ; c'est, au contraire, de ces esprits angéliques qu'il reçoit lui-même toutes les lumières dont il est gratifié. Il peut seulement faire connaître aux anges les pensées ou les affections qu'il a dans son cœur. — Après avoir considéré l'action de l'homme sur l'homme et sur l'ange, nous devons considérer cette même action par rapport au monde des corps. Et, là-dessus, saint Thomas se demande deux choses : ce que peut sur la matière corporelle l'âme unie au corps ; ce qu'elle peut, une fois séparée. — D'abord, le premier point.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme, par la vertu de son âme, peut agir sur la matière corporelle ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme, par la vertu de son âme, peut agir sur la matière corporelle et la transformer ». — La première est un texte de « saint Grégoire », qui « dit au second livre des *Dialogues* (ch. xxx), que *les saints quelquefois font des miracles en priant et d'autres fois en agis-*

sant ; comme saint Pierre, qui, en priant, ressuscita Tabithe, et qui, en reprenant Ananie et Saphire qui mentaient, les livra à la mort. Or, dans l'œuvre des miracles, il se produit une certaine immutation de la matière corporelle. Donc, les hommes peuvent, par la vertu de leur âme, transformer la matière corporelle ». — La seconde objection observe que « sur ce mot de l'Épître *aux Galates,* chap. III (v. I) : *Qui donc vous a fascinés, que vous n'obéissiez plus à la vérité?* la Glose dit que *certains ont des yeux qui brûlent, dont le seul regard est infectieux, surtout pour les enfants.* Or, cela ne serait pas si la vertu de l'âme ne pouvait transformer la matière corporelle. Donc l'homme, par la vertu de son âme, peut transformer la matière corporelle ». Cette objection nous vaudra une réponse importante de saint Thomas. — La troisième objection remarque que « le corps humain est plus noble que les autres corps inférieurs. Or, les perceptions de l'âme humaine changent le corps humain et le font passer du froid au chaud, du chaud au froid, comme on le voit dans ceux qui sont sous le coup de la colère ou de la crainte; parfois même cette immutation va jusqu'à la maladie et jusqu'à la mort. Donc, à plus forte raison, l'âme de l'homme peut, par sa vertu, transformer la matière corporelle ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « saint Augustin », qui « dit, au troisième livre de *la Trinité* (ch. VIII), que *la matière corporelle n'obéit sans réserve qu'à Dieu seul* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la matière corporelle, selon qu'il a été dit plus haut (q. 110, art. 2), n'est changée, en vue d'une forme » qualitative, accidentelle ou substantielle, à recevoir, « que par l'action d'un agent composé de matière et de forme, ou par l'action de Dieu Lui-même, en qui préexistent virtuellement et la matière et la forme, comme dans la première cause de l'une et de l'autre. Et c'est pourquoi il a été dit plus haut, au sujet des anges (à l'endroit précité), qu'ils ne peuvent point, par leur vertu naturelle, transformer la matière corporelle, si ce n'est en appliquant les agents corporels à produire certains effets. A plus forte raison donc l'âme humaine ne pourra-t-elle point, par sa vertu naturelle, transformer la matière, si ce n'est par l'intermédiaire de certains corps ».

L'*ad primum* répond que « les saints sont dits faire des miracles par le pouvoir que leur confère la grâce, mais non par le pouvoir de leur nature. Et c'est ce que saint Grégoire ajoute lui-même, au même endroit : *Ceux qui ont le pouvoir d'être enfants de Dieu, comme le dit saint Jean, quoi d'étonnant s'ils ont le pouvoir de faire des miracles* »?

L'*ad secundum* touche à la question des maléfices et des sortilèges, notamment au maléfice ou au sortilège appelé parfois le mauvais œil. « La cause de la fascination » ou du mauvais œil, « est assignée par Avicenne (de *l'Ame*, IVe partie, ch. IV) en ce que la matière corporelle est faite pour obéir à la substance spirituelle plus qu'aux agents contraires dans la nature », c'est-à-dire aux qualités actives et passives des corps. « D'où il suit que si l'âme est d'une imagination puissante, elle peut changer, en la transformant, la matière corporelle. Telle est, d'après lui, la cause de la fascination. — Mais, reprend saint Thomas, il a été montré plus haut (q. 110, art. 2), que la matière corporelle n'obéit pas à la substance spirituelle, selon le gré de cette derniére, excepté au seul Créateur. — Et c'est pourquoi, il est mieux de dire que, sous l'action d'une imagination puissante, les esprits » ou les fluides « du corps uni à l'âme se trouvent mis en branle. Or, c'est surtout dans l'œil que se traduit cette immutation ; car c'est là qu'aboutissent les esprits les plus subtils. D'autre part, les yeux agissent sur l'air continu, jusqu'à une certaine distance; et de là vient que les miroirs, quand ils sont bien polis et bien purs, peuvent être ternis sous le regard d'une femme qui a ses règles, comme le dit Aristote au livre du *Sommeil et de la veille* » ou plutôt *des Songes*), chap. II, de S. Th., leç. 3). « Lors donc qu'une âme est portée avec véhémence à la malice, comme il arrive surtout chez certaines vieilles femmes, le regard devient, au sens qui a été dit, venimeux et mauvais, surtout pour les enfants qui ont le corps très tendre et facilement apte à recevoir les impressions. Il se peut aussi que Dieu le permettant, ou même par la vertu d'un pacte caché, la méchanceté des démons coopère à produire ces effets, car les vieilles sorcières ont avec eux des accointances ». — Nous voyons, par cette réponse, que saint Thomas n'avait garde de nier l'existence des

sorts ou des maléfices. Il en assignait une double cause : l'une, naturelle; et l'autre, démoniaque.

L'*ad tertium* fait remarquer qu'il y a une grande différence, en ce qui est de la possibilité à être mus par l'âme, entre les passions subjectées dans l'homme et les corps extérieurs. « L'âme est unie au corps humain par mode de forme; et l'appétit sensible, qui, en quelque manière, obéit à la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 81, art. 3), est l'acte d'un certain organe corporel. Il s'ensuit que selon les perceptions de l'âme humaine, l'appétit sensible doit être mû, entraînant les opérations du corps. Quant aux corps extérieurs, les perceptions de l'âme humaine ne sauraient les altérer qu'en supposant déjà altéré le corps qui lui est uni, et par son entremise, ainsi qu'il a été dit ».

L'âme unie au corps ne peut point modifier ou altérer, par sa vertu naturelle, les corps extérieurs, si ce n'est dans la mesure où cette altération peut être causée par l'entremise du corps uni à l'âme, préalablement altéré lui-même. — Que penser, dès lors, du pouvoir de l'âme une fois séparée du corps ? Il est très sûr qu'elle ne pourra pas modifier, en l'altérant, la matière corporelle, puisqu'elle n'a plus son corps qui pouvait seul, par son altération, causer celle des corps extérieurs. Mais ne pourra-t-elle pas, du moins, mouvoir les corps d'un mouvement local ?

C'est le dernier point de doctrine, relatif à la question présente, que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si l'âme de l'homme séparée du corps peut mouvoir les corps, au moins d'un mouvement local ?

Deux objections veulent prouver que « l'âme de l'homme, séparée du corps, peut mouvoir les corps, au moins d'un mouvement local ». — La première rappelle que « le corps obéit naturellement à la substance spirituelle, en ce qui est du mouvement local, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 110, art. 3). Or,

l'âme séparée est une substance spirituelle. Donc, par voie de commandement, elle peut mouvoir les corps extérieurs ». — La seconde objection nous montre que saint Thomas connaissait les écrits attribués de son temps à saint Clément de Rome et qu'on appelle aujourd'hui les *Pseudo-Clémentines*. « Dans l'*Itinéraire* de saint Clément, dit-il (ou l'*Épitome des gestes* de saint Pierre, ch. XXVII), on lit comme raconté par Nicétas à saint Pierre, que Simon le Mage, à l'aide de la magie, gardait en son pouvoir l'âme d'un enfant qu'il avait tué, et accomplissait par elle des opérations magiques. Or, cela n'eût pas été possible, si cette âme n'avait opéré une certaine transmutation des corps, à tout le moins une transmutation locale. Donc l'âme séparée a la vertu de mouvoir les corps d'un mouvement local ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui « dit, au livre de *l'Ame* (liv. I, ch. III, n. 22, 23; de S. Th., leç. 8), que l'âme ne peut pas mouvoir quelque corps que ce soit, mais seulement le corps qui est le sien ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'âme séparée ne peut, par sa vertu naturelle, mouvoir aucun corps. Il est manifeste, en effet, prouve le saint Docteur, que l'âme, tant qu'elle est unie au corps, ne peut mouvoir que le corps qu'elle anime »; quant aux autres corps, elle ne les meut point par elle-même, mais seulement par le corps qui lui est uni; « aussi bien voyons-nous que » même pour son propre corps, « si l'un des membres cesse d'être doué de vie, l'âme ne peut plus le mouvoir d'un mouvement local. D'autre part, il est aussi manifeste que l'âme séparée n'anime aucun corps »; nous avons rejeté plus haut, en effet (q. 76, art. 6 et 7), toute hypothèse voulant que l'âme soit revêtue d'un corps plus ou moins subtil qu'elle emporterait avec elle après la séparation du corps grossier. « Il s'ensuit qu'il n'est aucun corps qui obéisse à l'âme, selon le gré de cette dernière, même au seul point de vue du mouvement local. Ceci, remarque saint Thomas, se doit entendre de la vertu naturelle de l'âme; car, à considérer la vertu divine, l'âme peut recevoir une vertu plus haute ».

L'*ad primum* fait observer qu' « il est des substances spirituelles dont la vertu n'est pas déterminée à tel ou tel corps; et

tels sont les anges qui sont naturellement dégagés de toute union avec les corps. Ces substances spirituelles peuvent, en raison de cela, mouvoir des corps divers. Toutefois, même parmi les substances spirituelles séparées, s'il en est dont la vertu soit déterminée à mouvoir un certain corps, ces substances ne pourront pas mouvoir des corps plus grands, mais seulement des corps plus petits; c'est ainsi que d'après les philosophes », dans le système ancien du monde, « le moteur du ciel inférieur ne pouvait pas mouvoir un ciel supérieur. Puis donc que l'âme, en vertu de sa nature, est déterminée à mouvoir seulement le corps dont elle est la forme » et parce qu'elle en est la forme ou en tant qu'elle l'anime, « il s'ensuit qu'elle ne peut mouvoir aucun autre corps par sa vertu naturelle » : il faudrait pour cela qu'elle en devienne la forme et qu'elle l'anime; ce qui ne peut pas être, l'âme étant destinée, par nature, à son propre corps et non à un autre.

L'*ad secundum* répond que « d'après saint Augustin, au dixième livre de *la Cité de Dieu* (ch. XI) et saint Chrysostome *sur saint Matthieu* (hom. XXVIII ou XXIX), il arrive que fréquemment les démons se font passer pour les âmes des défunts; et ils faisaient cela pour confirmer dans leur erreur les païens qui avaient cette croyance. Aussi bien on peut croire », si le fait rapporté dans les pseudo-Clémentines est exact, « que Simon le Mage était trompé par quelque démon qui se faisait passer pour l'âme de l'enfant mis à mort par Simon ». — La remarque vaut d'être soulignée, aujourd'hui surtout, où l'on sait l'engouement de certains milieux pour les évocations spirites. Elle confirme ce que nous avons déjà dit plusieurs fois, que, dans ces sortes d'évocations, si tant est qu'on ne soit pas dupe de quelque supercherie grossière, ce sont les démons, et nullement les âmes des défunts, qui interviennent.

Le pouvoir de l'homme, sur cette terre, à considérer l'homme selon qu'il est un esprit uni à un corps, s'étend naturellement à agir sur les autres hommes qui sont eux-mêmes des esprits unis à un corps; il ne va pas à agir sur l'ange pour l'éclairer en quoi que ce soit. Il ne saurait non plus s'étendre à la matière, directement, pour la transformer. L'âme de l'homme ne peut agir, à

l'effet de le modifier, que sur son propre corps, en raison des passions, inséparables des mouvements de l'appétit sensible. Si elle agit sur les autres corps, ce n'est que par l'entremise du corps qui lui est uni. Aussi bien, une fois séparée du corps, elle ne peut aucunement, par sa vertu naturelle, mouvoir quelque être corporel que ce soit, même en vue du simple mouvement local.

Après avoir considéré l'action de l'homme d'une façon générale, « nous devons considérer maintenant » cette action spéciale qui consiste pour lui à se propager de génération en génération. C'est la question de « la propagation des hommes ». Et, là-dessus, nous avons à étudier deux choses : « la propagation de l'homme, au point de vue de l'âme; la propagation de l'homme, au point de vue du corps ». — D'abord, au point de vue de l'âme.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXVIII.

DE LA PROPAGATION DE L'HOMME PAR L'HOMME EN CE QUI EST DE L'AME.

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'âme sensitive se propage en vertu de la génération ?
2° S'il en est ainsi de l'âme intellective ?
3° Si toutes les âmes ont été créées ensemble ?

De ces trois articles, le premier traite de l'origine de l'âme sensitive ; les deux autres, de l'origine de l'âme intellective.

D'abord, l'âme sensible.

Article Premier.

Si l'âme sensitive se propage en vertu de la génération ?

Quatre objections veulent prouver que « l'âme sensitive ne se propage pas en vertu de la génération, mais qu'elle est créée par Dieu ». — La première arguë de ce que « toute substance parfaite qui n'est pas composée de matière et de forme, si elle commence d'être, ne commence pas d'être par voie de génération, mais par voie de création ; car tout ce qui est engendré est engendré de la matière », s'il s'agit des générations dans le monde créé. « Or, l'âme sensitive est une substance parfaite ; sans cela, elle ne pourrait mouvoir le corps. Et, d'autre part, étant forme du corps, elle ne peut pas être composée elle-même de matière et de forme. Donc, ce n'est point par voie de génération qu'elle commence d'être, mais par voie de création ». — La seconde objection remarque que « le principe de la génération, dans les

êtres vivants, s'exerce par la puissance générative ; et cette puissance, faisant partie de l'âme végétative, est inférieure à l'âme sensitive. Puis donc que rien ne saurait agir au delà de son espèce, il s'ensuit que l'âme sensitive ne peut pas être causée par la vertu générative qui est dans l'animal ». — La troisième objection rappelle que « l'être qui engendre engendre un semblable à soi. Il faut donc que la forme de l'être engendré soit contenue d'une façon actuelle dans la cause de la génération. Or, l'âme sensitive n'est pas contenue d'une façon actuelle dans la cause de la génération, ni elle, ni quelqu'une de ses parties. Il n'est, en effet, aucune partie de l'âme sensitive qui ne soit en quelque partie du corps », puisque, selon tout elle-même, elle est acte du corps ; « et précisément dans ce qui est la cause de la génération, il n'y a pas déterminément telle ou telle partie du corps, puisqu'il n'est aucune partie du corps qui ne soit le fruit de sa vertu. Donc l'âme sensitive n'est pas causée par voie de génération ». — La quatrième objection insiste et dit que « si dans la cause de la génération se trouve un principe actif capable de produire l'âme sensitive, ou bien ce principe demeure quand l'animal est déjà engendré, ou bien il serait identique à l'âme sensitive de l'animal engendré ; et cela ne se peut pas, à moins qu'on n'admette l'identité de l'être qui engendre et de l'être qui est engendré, de l'être qui produit et de l'être qui est produit ; ou bien il serait autre chose ; et cela non plus ne se peut pas, puisqu'il a été montré plus haut (q. 76, art. 4) que, dans un même animal, il ne peut se trouver qu'un seul principe formel qui est l'âme sensitive. Quant à dire que ce principe ne demeure pas, cela ne semble pas possible ; car il s'ensuivrait qu'un agent travaillerait lui-même à se détruire ; ce qui ne se peut pas. Donc l'âme sensitive ne peut pas être produite par voie de génération ».

L'argument *sed contra* repose sur la croyance des anciens à une certaine génération spontanée démontrée inexacte par la science d'aujourd'hui. « La vertu qui est dans le principe de la génération est aux vivants qui viennent d'un vivant ce qu'est aux animaux venus des éléments du monde, comme sont les animaux engendrés d'une matière putréfiée, la vertu qui est dans

ces éléments. Or, pour ces sortes d'animaux, les âmes sont produites par la vertu qui est dans les éléments, selon cette parole de la *Genèse*, chap. I (v. 20) : *Que les eaux produisent des poissons à âme vivante*. Donc, aussi, pour les vivants qui viennent d'un vivant, les âmes sont produites par la vertu qui est dans le principe de la génération ». Ce n'est là qu'un argument *sed contra ;* et nous n'avons pas à nous y arrêter aujourd'hui.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « d'aucuns ont voulu que les âmes des animaux fussent créées par Dieu. Cette opinion, observe le saint Docteur, serait juste, si l'âme sensitive était une chose subsistante, ayant par elle-même », indépendamment d'un autre co-principe, « l'être et l'agir. Dans ce cas, en effet, de même qu'elle aurait l'être par soi et l'opération, elle devrait aussi être produite directement en elle-même ; et parce que les choses simples et subsistantes ne peuvent être produites que par voie de création, il s'ensuivrait que l'âme sensitive serait ainsi produite. — Mais la racine de cette opinion est fausse, savoir que l'âme sensitive a par elle-même l'être et l'agir. Nous l'avons montré plus haut (q. 75, art. 3). S'il en était ainsi, en effet, elle ne périrait pas, quand le corps périt. Aussi bien, n'étant pas une forme subsistante, il en est d'elle, par rapport au fait d'être, comme des autres formes corporelles, qui n'ont pas l'être en elles-mêmes, mais qu'on dit être parce qu'elles font que les composés soient ; d'où il suit que le fait d'être produit convient aux composés. Et parce que l'être qui engendre doit être semblable à l'être engendré, il est nécessaire que, naturellement, l'âme sensitive, ainsi que les autres formes non subsistantes, soient produites dans l'être par certains agents corporels qui font passer la matière de la puissance à l'acte par une certaine vertu corporelle existant en eux ». [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 115, art. 1, 2].

« Or, poursuit le saint Docteur, plus un agent est puissant, plus il est à même de manifester son action à distance ; c'est ainsi que plus un corps est chaud, plus il peut produire la chaleur en des corps éloignés. Il suit de là que les corps non vivants, parce qu'ils sont, par ordre de nature, les derniers, peuvent bien produire un semblable à eux, mais non par un intermédiaire ; ils le

produisent immédiatement, par eux-mêmes; c'est ainsi que le feu, par lui-même, produit le feu. Les corps vivants, au contraire, comme étant plus puissants, agissent à l'effet d'engendrer un semblable à eux, et sans intermédiaire, et par voie d'un intermédiaire, dans l'acte de la génération, selon que de l'âme du sujet qui engendre, dérive, dans la semence de l'animal ou de la plante, une certaine vertu active, comme du principal agent dérive une certaine vertu motrice dans l'instrument dont il se sert. Et de même qu'il n'importe de dire qu'une chose est mue par l'agent principal ou par l'instrument, de même il n'importe de dire que l'âme de l'être engendré est causée par la vertu de l'âme de l'être qui engendre, ou par la vertu dérivée de cette âme et qui se trouve dans la semence ». Il est donc légitime de dire que l'âme sensitive se propage par la vertu contenue dans la semence du vivant qui engendre, ou, au sens très formel du mot, par voie de génération.

L'*ad primum* répond que « l'âme sensitive n'est pas une substance parfaite qui subsiste par elle-même; et de cela, ajoute saint Thomas, il a été traité plus haut (q. 75, art. 3), sans qu'il soit besoin d'y revenir ».

L'*ad secundum* fait observer que « la vertu générative n'engendre pas seulement de par sa vertu propre, mais aussi par la vertu de l'âme tout entière dont elle est une puissance. Et de là vient que la vertu générative de la plante engendre une plante, tandis que la vertu générative de l'aninal engendre un animal; c'est qu'en effet plus l'âme existe parfaite, plus sa vertu générative est ordonnée à un effet parfait ».

L'*ad tertium* précise encore cette belle doctrine. « La vertu active qui est dans la semence, explique le saint Docteur, et qui dérive en elle de l'âme du sujet qui engendre, est comme une certaine motion de cette âme elle-même, sans qu'on puisse dire qu'elle est soit cette âme soit une de ses parties, si ce n'est d'une façon virtuelle; comme, par exemple, dans la scie ou dans la hache, ne se trouve point la forme du lit », que la scie ou la hache doivent concourir à produire, « mais seulement une certaine motion ordonnée à la production de cette forme. Il n'est donc point nécessaire que cette vertu active ait », en elle-même,

« quelque organe d'une façon actuelle; elle repose sur l'esprit même », au sens où les anciens parlaient des esprits vitaux, « qui se trouve inclus dans la semence, comme en témoignent les caractères de cette dernière. Dans cet esprit se trouve aussi une certaine chaleur due à la vertu des corps célestes qui donnent aux agents inférieurs du monde corporel de pouvoir concourir à la production spécifique, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 115, art. 3, *ad 2um*). Et parce que dans cette sorte d'esprit vital concourent à l'action et la vertu de l'âme et la vertu du corps céleste, de là vient qu'il est dit que l'*homme engendre l'homme, et le soleil aussi*. Quant à la qualité active *chaleur* qui est le propre des éléments, elle a raison d'instrument par rapport à la vertu de l'âme, comme aussi par rapport à la vertu générative, ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 8, 9) [Cf. q. 78, art. 2]. Il y a donc, dans le principe immédiat de la génération animale, une triple sorte de calorique qui intervient : l'un, qui est le propre des agents physico-chimiques; l'autre, qui est le propre des vivants; et enfin, le surcroît qui provient, en tout être qui agit, de l'action accumulée des divers agents cosmiques, plus spécialement de l'action solaire. Dans le Commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 18, q. 2, art. 3, *ad 3um*, saint Thomas note expressément que toutes ces diverses vertus corporelles agissent elles-mêmes par la vertu des substances spirituelles préposées à l'administration du monde des corps et que nous savons être les anges. Et « parce que, dit-il, ces substances ont le plus excellent mode de vie, il n'y a pas lieu de s'étonner que les agents physiques mus par elles, et qui gardent en eux une participation de leur vertu comme la vertu de l'agent principal se trouve participée en toute cause instrumentale, soient cause de la vie matérielle selon qu'elle a pour principe l'âme sensitive et végétative ».

L'*ad quartum* complète l'explication du rôle qu'a le principe actif dans la génération du vivant, et montre comment ce principe doit disparaître quand son rôle est fini. « Dans les animaux parfaits qui exigent, pour leur génération, l'union des sexes, la vertu active est dans la semence du mâle, d'après Aristote, au livre de la *Génération des animaux* (liv. II, ch. III et IV); la

matière du fœtus est ce que fournit le principe femelle. Dans cette matière, existe, depuis le début, l'âme végétative : non qu'elle y exerce d'abord ses fonctions, mais comme étant dans la disposition prochaine de les exercer; à la manière dont l'âme sensitive se trouve en quelqu'un qui dort. C'est au moment où elle commence à se nourrir qu'elle entre en fonctions. Et la vertu active qui est dans la semence du mâle a précisément pour mission d'agir sur cette matière et de la transformer jusqu'à ce qu'elle l'amène à être animée de l'âme sensitive. Toutefois, cela ne doit pas s'entendre en ce sens que la vertu active dont il s'agit devienne elle-même l'âme sensitive du nouveau vivant. S'il en était ainsi, la cause et l'effet seraient identiques » ; ce qui est impossible ; « et, de plus, on aurait plutôt un phénomène de nutrition ou de croissance », dans lesquels l'aliment se transforme en la substance de l'être qui se nourrit, « tandis que nous devons avoir ici un fait de génération ; comme l'avait noté Aristote (liv. I *de la génération et de la corruption*, ch. v, n. 10; de S. Th., leç. 14). Or, dès que par la vertu du principe actif qui était dans la semence, l'âme sensitive a été produite dans le nouveau vivant, quant à l'une de ses parties principales, cette âme sensitive du nouveau vivant commence aussitôt à travailler elle-même à l'achèvement de son propre corps, par mode de nutrition et de croissance. Quant à la vertu active qui était dans la semence, elle cesse d'être, dès que la semence est dissoute et que s'évanouit l'esprit vital qu'elle portait. Et à cela, ajoute saint Thomas, il n'y a aucun inconvénient; car cette vertu n'avait pas la raison d'agent principal, mais seulement d'agent instrumental; or la motion de l'instrument cesse dès que l'effet à réaliser est produit ». Dans les questions *de la Puissance*, q. 3, art. 12, saint Thomas définissait la vertu dont il s'agit : une certaine vertu de l'âme, en vue d'une autre âme à produire, et qui dérive de l'âme du sujet qui engendre. Cette formule résume admirablement la doctrine géniale d'Aristote si bien interprétée par notre saint Docteur.

L'âme sensitive, quant à son éduction de la puissance de la matière déjà préparée à recevoir cette action, est l'œuvre de

l'action d'un vivant de même espèce ; action qui est subjectée immédiatement dans la semence émanée de ce vivant. — Faut-il en dire autant de l'âme intellective dans l'homme. Est-elle, cette âme, elle aussi, le fruit direct d'une action vitale des parents, du père surtout ; ou devons-nous la dire produite immédiatement par Dieu, par voie de création ? La question n'a pas besoin d'être soulignée pour qu'on en saisisse l'importance, tant au point de vue théologique qu'au point de vue philosophique ou biologique. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'âme intellective est causée par la vertu générative ?

Il s'agit de la vertu générative de l'homme qui existe déjà ; et l'on voit, par là, comment la question actuelle se distingue de la question 90 où il s'agissait de la production de l'âme du *premier homme*. — Cinq objections veulent prouver que « l'âme intellective est causée par la vertu générative ». — La première rappelle qu'« il est dit dans *la Genèse*, chap. XLVI (v. 26) : *Toutes les âmes qui étaient sorties de Jacob étaient au nombre de soixante-six*. Or, il n'est rien qui sorte d'un homme, au point de vue de la génération, qui ne soit causé par la vertu générative de cet homme. Donc, l'âme intellective est causée de la sorte ». — La seconde objection, très importante et qui nous vaudra une réponse décisive de saint Thomas, dit que « dans l'homme, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 76, art. 3), il n'y a qu'une seule et même âme en substance, qui est tout ensemble intellective, sensitive et nutritive. Or, l'âme sensitive, dans l'homme, est engendrée par la vertu de la semence, comme pour les autres animaux ; aussi bien Aristote dit, au livre de *la Génération des animaux* (liv. II, ch. III), que ce n'est pas en même temps que l'animal et l'homme sont produits, mais que ce qui est produit d'abord c'est l'animal ayant une âme sensitive. Il suit de là que l'âme intellective, elle aussi, doit être causée par la vertu de la semence ». La force de cette objection consiste en ce qu'elle suppose que la substance de l'âme sensi-

tive, dans l'homme, produite, comme pour l'animal, par la vertu de la semence, se développe ensuite et s'épanouit en âme intellective, tout en restant la même substance. Ce devait être, nous le verrons, l'erreur de Rosmini. — La troisième objection remarque que « c'est un seul et même agent dont l'action se termine à la matière et à la forme ; sans quoi de la matière et de la forme ne résulterait pas un tout pur et simple. Puis donc que l'âme intellective est la forme du corps humain qui est produit par la vertu de la semence, il faut aussi que cette âme intellective soit causée par la même vertu ». — La quatrième objection dit que « l'homme engendre un semblable à soi au point de vue spécifique. Or, l'espèce humaine est constituée par l'âme raisonnable. Donc l'âme raisonnable est produite par celui qui engendre ». — La cinquième objection note que « c'est une impossibilité de dire que Dieu coopère au péché. Or, si les âmes raisonnables étaient créées par Dieu, Dieu parfois coopérerait à l'adultère, puisque parfois l'enfant naît d'un commerce illégitime. Donc les âmes raisonnables ne sont pas créées par Dieu ».

L'argument *sed contra* en appelle au livre *des Dogmes de l'Église*, de Gennade, où « il est dit (ch. XIV) que *les âmes raisonnables ne sont pas le fruit du commerce des sexes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas donne trois raisons pour prouver que l'âme intellective n'est pas engendrée. La première part de ce principe qu' « il est impossible qu'une vertu active existant dans la matière étende son action jusqu'à produire un effet immatériel. Or, il est manifeste que le principe intellectif dans l'homme est un principe qui dépasse la matière : il a, en effet, une opération où le corps n'a point de part [Cf. q. 75, art. 2, 5 et 6]. Par conséquent, il est impossible que la vertu qui est dans la semence produise le principe intellectif. — De même, ajoute saint Thomas, et c'est une seconde raison, la vertu qui est dans la semence agit en vertu de l'âme de celui qui engendre, selon que cette âme est l'acte du corps, se servant du corps dans son opération. Or, dans l'opération de l'intelligence », nous le rappelions tout à l'heure, « le corps n'a point de part. Donc la vertu du principe intellectif, considéré comme tel, ne parvient pas à la semence. C'est pour cela qu'Aristote, au livre de *la Géné-*

ration des animaux (liv. II, ch. III), dit : *Il demeure donc que l'intelligence seule vient du dehors* [Cf. q. 75, art. 5, *ad 3um*]. — De même aussi, l'âme intellective, toujours parce qu'elle a une opération indépendante du corps, est subsistante, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 75, art. 2); et, par suite, il lui appartient d'être et de terminer l'acte producteur. D'autre part, comme elle est une substance immatérielle, elle ne peut pas être produite par voie de génération mais seulement par mode de création et par Dieu ». — Ces trois raisons, on le voit, ont le même moyen terme, savoir que le principe intellectif a un être indépendant de la matière; et elles l'appliquent à un triple effet : d'abord, qu'il ne peut pas être produit par une vertu matérielle; ensuite, qu'il ne peut pas être lui-même, directement, principe de génération charnelle; enfin, qu'il ne peut être produit que par Dieu et par voie de création. Et parce que cette triple conclusion repose sur le même principe, saint Thomas remarque, en finissant, qu'« affirmer que l'âme intellective est causée par le principe qui engendre, n'est pas autre chose que nier la subsistence de l'âme, et, par suite, affirmer qu'elle périt avec le corps. Aussi bien, conclut le saint Docteur, il est hérétique de dire que l'âme intellective se propage par voie de génération »; car il est hérétique de mettre en cause la subsistence et l'immortalité de l'âme raisonnable. Le 14 décembre 1887 a été condamnée par le Saint-Office la proposition suivante de Rosmini : « Il ne répugne pas que l'âme humaine se multiplie par la génération » (Denzinger, 10e éd., n. 1910). C'est d'ailleurs, depuis toujours, la doctrine constante de l'Église, que l'âme humaine est immédiatement créée par Dieu. Il est vrai que cette doctrine avait paru un instant obscurcie ou voilée par les préoccupations relatives à la transmission du péché originel, comme on le voit dans les écrits de saint Augustin ; mais elle ne tarda pas à réapparaître dans tout son éclat, avec la formule ou le symbole de l'évêque Pastor (Denzinger-Bannwart, n. 20), avec les livres de Gennade, surtout avec la lettre du pape Anastase II aux évêques des Gaules (Denzinger-Bannwart, n. 170).

L'*ad primum* explique le mot de la *Genèse* en disant que « dans ce texte, la partie est prise pour le tout, et l'âme signifie l'homme

tout entier; nous avons là une figure de rhétorique, qu'on appelle la synecdoque ».

L'*ad secundum* offre une importance exceptionnelle. Il nous donne le sentiment de saint Thomas sur l'animation de l'embryon. D'aucuns, explique le saint Docteur, ont dit que les opérations de la vie qui apparaissent dans l'embryon ne sont pas les opérations d'une âme qui lui est propre, mais ont pour principe soit l'âme de la mère, soit la vertu formative qui est dans la semence. — Mais l'un et l'autre de ces deux sentiments est également faux. Les œuvres de la vie, en effet, telles que sentir, se nourrir et croître, ne peuvent point provenir d'un principe extrinsèque. Et, par suite, il faut dire que l'âme préexiste dans l'embryon, dès le début, comme âme nutritive, puis comme sensitive, enfin comme âme intellective. — Il en est donc qui ont dit qu'au-dessus de l'âme végétative existant d'abord, se superpose une autre âme qui est l'âme sensitive; et au-dessus de celle-là, encore une autre qui est l'âme intellective. De telle sorte que dans l'homme se trouveraient trois âmes, dont l'une est en puissance par rapport à l'autre. — Mais ceci a été réfuté plus haut » (q. 76, art. 3).

« Aussi bien d'autres ont dit que cette même âme, qui d'abord fut seulement végétative, devient ensuite, par l'action de la vertu qui est dans la semence, une âme sensitive, et enfin elle devient, toujours la même, l'âme intellective, non pas il est vrai par la vertu active de la semence, mais par la vertu d'un agent supérieur, c'est-à-dire Dieu qui agit du dehors. Et c'est ce qui aurait fait dire à Aristote que l'intelligence vient du dehors. — Mais ceci ne peut pas tenir, déclare saint Thomas. — D'abord, parce qu'aucune forme substantielle ne reçoit le plus et le moins; mais toute addition de perfection nouvelle constitue une nouvelle espèce, comme l'addition d'une unité constitue une autre espèce dans les nombres. Il n'est donc pas possible qu'une forme restant numériquement la même appartienne à des espèces diverses. De plus, il s'ensuivrait que la génération de l'animal serait un mouvement continu et successif, allant peu à peu du moins parfait au plus parfait, comme il arrive dans l'altération »; et cela n'est pas; car tandis que l'altération est un mouvement con-

tinu et successif, la génération substantielle est une mutation, qui, au moment où elle se produit, se produit instantanément. — « Une troisième raison est que la génération de l'homme ou de l'animal ne serait pas une génération pure et simple; car ce qui en serait le sujet serait un être déjà en acte [Cf. dans notre précédent volume, p. 246]. Si, en effet, dès le début, se trouve, dans la matière de l'enfant, l'âme végétative, qui, ensuite, peu à peu est amenée à la perfection dont il s'agit, on aura, à chaque fois, l'addition d'une perfection nouvelle s'ajoutant à la perfection première sans que celle-ci disparaisse et soit remplacée par elle. Or, cela même est contraire à la raison de la génération proprement dite. — De plus, et c'est une quatrième raison, ou bien ce qui est ainsi causé par l'action de Dieu est une chose subsistante, et dès lors, il faut que ce soit essentiellement distinct de la forme qui était d'abord et qui n'était pas subsistante; d'où il suit qu'on aura plusieurs âmes dans un même corps; ce qui a été rejeté. Ou bien ce n'est pas quelque chose de subsistant, mais une certaine perfection de l'âme qui existait déjà; et il suivra de là nécessairement que l'âme intellective périra quand le corps périt, ce qui est impossible ». — Le sentiment que vient de réfuter saint Thomas devait être repris par Rosmini. Il se trouve condamné par la condamnation de la proposition suivante : « Il ne répugne pas que l'âme humaine se multiplie par la génération, en ce sens qu'on la conçoive aller de l'imparfait, ou du degré sensitif, au parfait, c'est-à-dire au degré intellectif » (Denzinger-Bannwart, n. 1910). — « Il est vrai qu'il y aurait une autre hypothèse, et c'est l'hypothèse de ceux qui n'admettent qu'une seule et même intelligence pour tous les hommes; mais ceci a été rejeté plus haut » (q. 76, art. 2).

« Par conséquent, il faut dire que la génération de l'un étant toujours la corruption de l'autre, lorsque, soit dans l'homme, soit dans les autres animaux, advient une forme plus parfaite, la première forme se corrompt et disparaît; en telle manière cependant que tout ce qui était dans la première forme se retrouve dans la seconde et plus encore. Et c'est ainsi que par de nombreuses générations et corruptions on arrive à la dernière forme substantielle, soit dans l'homme, soit dans les autres animaux ».

Saint Thomas ajoute qu' « on constate cela d'une façon sensible dans les animaux engendrés d'une matière putréfiée », et qu'on voit passer successivement par une série de transformations diverses. La remarque demeure, avec cette seule réserve que ce qu'on croyait une génération sans concours de vivant de même espèce, est au contraire, toujours, le développement d'un germe préexistant. « Ainsi donc, conclut saint Thomas, il faut dire que l'âme intellective est créée par Dieu au terme de la génération humaine, et que cette âme est tout ensemble sensitive et nutritive, les premières formes qui préexistaient ayant disparu quand elle s'y trouve ».

Retenons bien cette grande doctrine de saint Thomas. Nous aurons à l'utiliser plus tard quand il s'agira du péché originel et de l'Immaculée-Conception. — Pour le moment, notons seulement son immense portée relativement à la doctrine de l'évolution. Non seulement saint Thomas ne nie pas le passage d'une espèce à une autre, mais encore il le requiert comme absolument nécessaire. Toute la différence entre lui et les évolutionnistes modernes est qu'*il limite l'évolution et le transformisme au seul développement de l'embryon*. Ce n'est que lorsque le nouveau vivant est en voie de devenir et qu'il n'est pas encore, qu'il y a pour lui succession de transformations substantielles ; mais quand il est, quand il a reçu la forme qui le constitue lui-même, il n'y a plus à parler d'évolution ou de transformation, si ce n'est dans un sens très déterminé et d'une façon tout accidentelle [Cf. dans notre précédent volume, p. 413]. D'autre part, et parce que dans son devenir il a passé par toutes les formes de la vie, depuis la plus rudimentaire, que les expériences de M. Quinton ont révélé être la même pour tous les vivants, devant tous commencer à se développer dans une sorte de milieu marin, il n'y aura plus lieu de s'étonner si même les vivants les plus parfaits, tels que l'homme, gardent dans leur organisme des traces de ces formes précédentes. Mais cela ne prouvera aucunement que l'homme lui-même, s'il s'agit de sa première origine, soit venu par voie d'évolution parfaite. — Qu'on veuille prendre garde à cette admirable doctrine de saint Thomas, et peut-être n'aura-t-on pas de peine à dissiper de nombreuses équivoques.

L'*ad tertium* répond que « l'objection s'applique aux divers agents qui ne sont pas ordonnés entre eux. Mais s'il s'agit de plusieurs agents ordonnés, rien n'empêche que la vertu de l'agent supérieur atteigne seule la forme ultime, tandis que les agents inférieurs n'auront pour effet que de disposer la matière ; c'est ainsi que la vertu de la semence dispose la matière et que la vertu de l'âme donne la forme, dans la génération de l'animal. Or, il est manifeste, d'après ce qui a été dit [Cf. q. 105, art. 5 ; q. 110, art. 1], que toute la nature corporelle agit comme instrument de la vertu spirituelle, et plus spécialement de Dieu. Rien n'empêche, par conséquent, que la formation du corps soit l'œuvre d'une vertu corporelle et que l'âme intellective vienne immédiatement de Dieu seul ».

L'*ad quartum* dit que « l'homme engendre un semblable à soi en tant que par la vertu de sa semence il dispose la matière à la réception d'une telle forme ». Il ne produit pas l'âme intellective, mais il pose une action qui demande que Dieu produise cette âme. Cela suffit pour que l'être tout entier, composé du corps et de l'âme, soit dit être produit ou engendré par lui.

L'*ad quintum* fait observer que « dans l'acte de ceux qui commettent l'adultère, ce qu'il y a de conforme à la nature est bon ; et c'est à cela que Dieu coopère. Quant au désordre de la passion, qui constitue le côté mauvais, Dieu n'y coopère en aucune manière ».

C'est par voie de création, due à l'action immédiate et exclusive de Dieu seul, que toutes les âmes humaines sont produites. — Mais à quel moment faut-il placer cette action créatrice de Dieu ? Devons-nous la faire remonter jusqu'à l'origine des choses ? Est-ce au commencement du monde que Dieu a créé une fois pour toutes les diverses âmes qui devaient animer les divers corps humains ; ou bien est-ce à chaque fois et au moment où le corps se trouve disposé à la recevoir que Dieu crée chacune des diverses âmes humaines ? — Telle est la dernière question qui nous reste à examiner au sujet de l'origine de l'âme. Nous l'allons étudier à l'article suivant.

Article III.

Si les âmes humaines ont été créées ensemble dès le commencement du monde?

Trois objections veulent prouver que « les âmes humaines ont été créées ensemble, dès le commencement du monde ». — La première arguë de ce qu'« il est dit, dans la *Genèse*, chap. II (v. 2) : *Dieu se reposa de toute l'œuvre qu'Il avait faite*. Or, cela ne serait pas, si tous les jours Il créait de nouvelles âmes. Donc toutes les âmes ont été créées simultanément ». — La seconde objection remarque que « la perfection de l'univers consiste surtout dans les substances spirituelles. Si donc les âmes étaient créées quand elles sont unies aux corps, tous les jours d'innombrables substances spirituelles viendraient accroître la perfection de l'univers; d'où il suivrait que l'univers n'aurait pas été parfait dès le début. Or, cela même est contraire à ce qui est dit dans la *Genèse*, chap. II (v. 2) : *Dieu avait achevé son œuvre* ». — La troisième objection rappelle que « la fin d'une chose répond à son principe. Puis donc que l'âme intellective demeure, quand le corps est détruit, il faut aussi qu'elle ait commencé d'être avant le corps ».

L'argument *sed contra* cite le livre des *Dogmes de l'Église* où « il est dit (ch. XIV, XVIII) que l'*âme est créée au moment même où elle est unie au corps* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « d'aucuns ont dit qu'il était accidentel à l'âme intellective d'être unie au corps, affirmant qu'elle était de même condition que les substances spirituelles non unies à des corps; d'où ils étaient amenés à dire que les âmes des hommes avaient été créées dès le début avec les anges et en même temps qu'eux. — Cette opinion, déclare le saint Docteur, est fausse. Elle l'est d'abord, en ce qui est de sa racine. Si, en effet, c'était chose accidentelle, pour l'âme, d'être unie au corps, il s'ensuivrait que l'homme, constitué par cette union, serait lui-même un être accidentel », ce qui est inadmis-

sible; « ou que l'âme serait tout l'homme, ce dont nous avons montré plus haut (q. 75, art. 4) la fausseté. De même, que l'âme humaine ne soit pas d'une même nature avec les anges, le mode divers d'entendre qui leur convient, le prouve manifestement, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 55, art. 2; q. 85, art. 1). L'homme, en effet, entend en puisant au dehors, à l'aide des sens, et en se tournant du côté des images sensibles, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 84, art. 6, 7; q. 85, art. 1); et c'est pour cela que son âme doit être unie à un corps dont elle a besoin pour les opérations de sa partie sensible. Or, cela ne peut en rien se dire de l'ange ».

« En second lieu, c'est dans sa teneur même qu'éclate la fausseté de l'opinion dont il s'agit. Si, en effet, il est naturel à l'âme d'être unie à un corps, ce sera, pour elle, chose contre nature de n'avoir pas son corps, et si elle existe sans le corps, il manquera quelque chose à la perfection de sa nature. Or, il est impossible que Dieu ait commencé son œuvre sans lui donner tout ce que requérait sa nature; c'est comme s'Il avait fait l'homme sans lui donner ses pieds ou ses mains, qui sont des parties intégrant sa nature. Combien moins a-t-Il pu faire l'âme sans le corps », si on suppose que l'âme est faite pour lui être unie naturellement. « Que si quelqu'un veut dire qu'il n'est pas naturel à l'âme d'être unie au corps » et que par suite elle a pu exister sans lui, devant seulement lui être unie plus tard, « il faudra assigner la cause ou la raison de cette union »; car il n'y a pas d'autre hypothèse possible. De fait, l'âme intellective est unie au corps dans l'homme. Si cette union est naturelle, nous en avons la raison; mais il devient impossible d'admettre que l'âme ait existé antérieurement au corps, ainsi qu'il a été dit. Si l'union n'est pas naturelle, l'âme a pu préexister; mais il faut trouver la raison qui explique l'union actuelle. « Cette raison doit exister ou dans la volonté de l'âme elle-même » qui aura cherché cette union, « ou dans une cause autre que l'âme. — Il paraît bien impossible que cette union ait pour cause la volonté de l'âme. D'abord, ce serait une volonté déraisonnable, de la part de l'âme, de vouloir être unie au corps, si elle n'avait pas besoin de lui », en raison de sa nature; « que si elle avait besoin de lui, son union avec le corps

serait naturelle, car *la nature n'est jamais en défaut dans les choses nécessaires* (Aristote, *de l'Ame*, liv. III, ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 14). Secondement, il n'y aurait aucune raison que l'âme créée depuis le commencement du monde n'eût eu qu'à tel moment de la durée, la volonté d'être unie au corps; alors qu'étant une substance spirituelle, elle ne dépendrait en rien de la diversité du temps, causée par les révolutions des astres. En troisième lieu, il semblerait que c'est par hasard que telle âme est unie à tel corps; puisqu'à cela auraient dû concourir deux volontés, celle de l'âme, et celle de l'homme qui engendre », toutes deux indépendantes l'une de l'autre. — « Que si l'âme était unie au corps, sans que ce fût par sa volonté ni en vertu de sa nature, il faudrait que ce fût en vertu d'une cause lui faisant violence; et dès lors, cette union serait pour elle quelque chose de pénal et d'afflictif; ce qui revient à l'erreur d'Origène disant que les âmes ont été unies aux corps en punition de leur péché » (Cf. q. 47, art. 2; q. 90, art. 4).

« Puis donc, conclut saint Thomas, que toutes ces choses-là sont impossibles, il faut reconnaître purement et simplement que les âmes n'ont pas été créées avant les corps, mais qu'elles sont créées au moment même où elles leur sont unies ».

Nous lisons dans les canons du pape Vigile (543) contre Origène (can. 1) : « Si quelqu'un dit ou pense que les âmes des hommes préexistent, en ce sens qu'ayant été d'abord des purs esprits et des Vertus saintes, s'abreuvant aux torrents de la divine contemplation, elles sont ensuite déchues, perdant la charité de Dieu, et sont ainsi devenues des âmes, plongées dans les corps à titre de supplice, qu'il soit anathème » (Denzinger-Bannwart, n. 203).

L'*ad primum* répond que « Dieu est dit s'être reposé, le septième jour, non pas en ce sens qu'Il ait cessé complètement d'agir, puisqu'il est dit en saint Jean, chap. V (v. 17) : *Mon Père travaille toujours;* mais parce qu'Il a cessé de produire de nouveaux genres ou de nouvelles espèces qui ne préexistassent en quelque manière dans les premières œuvres. Et c'est ainsi que les âmes qui sont créées chaque jour préexistaient par 1 d e

similitude spécifique dans les premières œuvres, durant lesquelles fut produite l'âme d'Adam ».

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « La perfection de l'univers n'exclut pas que ne soient ajoutés tous les jours de nouveaux individus aux espèces déjà existantes ; elle exclut seulement que soient ajoutées de nouvelles espèces », supposant la production d'êtres nouveaux qui ne dérivent pas d'êtres déjà préexistants, par le seul jeu normal des causes secondes, mais qui exigent l'intervention spéciale de Dieu, comme l'indique l'Écriture pour l'œuvre des six jours.

L'*ad tertium* fait observer que « si l'âme demeure après le corps, c'est parce que le corps se corrompt en suite du péché. Aussi bien ne se pouvait-il pas qu'il en fût ainsi au début et en vertu de l'action de Dieu ; car, ainsi qu'il est écrit au livre de la *Sagesse*, chap. I (v. 13, 16) : *Dieu n'a pas fait la mort ; mais les impies appellent la mort, du geste et de la voix* ». — Cette réponse doit s'entendre en ce sens que Dieu n'a pas pu créer l'âme dans un état péjoratif, tel que celui où elle se trouve maintenant quand elle est séparée du corps ; état qui est une conséquence du péché et non de l'institution divine. La remarque faite ici par le saint Docteur confirme ce que nous avons déjà dit ailleurs, que si les prérogatives de l'état d'innocence, même en dehors de la grâce sanctifiante, ne sont pas dues strictement à notre nature, en telle sorte que Dieu aurait pu, absolument parlant, créer l'homme dans l'état où il est maintenant, moins la raison formelle de la privation causée par le péché, toutefois l'on peut assigner les raisons les plus fortes, tirées de la sagesse divine, pour montrer qu'en fait Dieu n'a pas dû créer l'homme dans un pareil état ; mais qu'Il se devait, en toute hypothèse, de veiller à ce que sa nature fût parfaite de tout point et, par suite, assurée contre la corruption possible du corps.

L'âme humaine, qui ne vient point par voie de génération, mais qui est produite immédiatement par Dieu, par voie de création proprement dite, est ainsi créée par Dieu à chaque fois que, selon les lois de la génération humaine, un corps humain est amené, par l'action des parents, à l'état de perfection requise

pour pouvoir être animé d'une telle âme. Et l'on voit donc en quel sens ou de quelle manière, les seuls possibles, mais très suffisants pour sauver les droits et la vérité parfaite de la paternité et de la maternité humaine, les parents, parmi les hommes, concourent à la multiplication ou à la propagation de l'homme en ce qui est de son âme. — Il ne nous reste plus qu'une dernière question à examiner, celle de savoir « comment l'homme concourt à la propagation de l'homme en ce qui est du corps ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXIX.

DE LA PROPAGATION DE L'HOMME, EN CE QUI EST DU CORPS.

Cette question comprend deux articles :

1° S'il est quelque chose, de la nourriture, qui se change en la vérité de la nature humaine ?

2° Si la semence, qui est le principe de la génération humaine, est du superflu de la nourriture ?

De ces deux articles, le premier n'est que pour préparer la solution du second, objet formel de la question actuelle. — Cette solution, en effet, dépendra tout entière du mode dont on expliquera la transformation de l'aliment dans l'homme qui se nourrit. — Voyons, d'abord, ce premier aspect de la question.

Article Premier.

S'il est quelque chose, de la nourriture, qui se change en la vérité de la nature humaine ?

Cinq objections veulent prouver qu' « il n'est rien de la nourriture qui passe en la vérité de la nature humaine ». — La première rappelle qu' « il est dit en saint Matthieu, chap. xv (v. 17) : *tout ce qui entre dans la bouche, va dans le ventre et est rejeté dehors*. Or, ce qui est jeté dehors ne passe pas en la vérité de la nature humaine. Donc, il n'est rien, dans l'aliment, qui passe en la vérité de cette nature ». — La seconde objection cite l'autorité d' « Aristote », qui, « au premier livre *De la génération et de la corruption* (ch. v, n. 14 ; de S. Th., leç. 15), distingue la chair selon l'espèce et la chair selon la matière, et dit que la chair selon la matière va et vient. Or, ce qui dans la formation ou la conservation de l'animal a pour principe la nourriture, va et

vient. Donc ce en quoi se change la nourriture est la chair selon la matière, non la chair selon l'espèce. D'autre part, ce qui appartient à la vérité de la nature humaine lui appartient selon l'espèce. Donc l'aliment ne se change pas en la vérité de la nature humaine ». — La troisième objection dit qu'« à la vérité de la nature humaine semble appartenir *l'humide radical*, qui, s'il vient à se perdre, ne peut plus être réparé » par la seule activité du vivant, « ainsi que les médecins le déclarent. Or, il pourrait être réparé si l'aliment se changeait en cet élément humide. Donc l'aliment ne se change pas en la vérité de la nature humaine ». — La quatrième objection insiste dans le même sens. « Si l'aliment passait en la vérité de la nature humaine, dit-elle, tout ce qui se perd dans l'homme pourrait être réparé. Et puisque la mort n'arrive qu'en raison d'une certaine déperdition, il s'ensuit que l'homme pourrait, à l'aide de la nourriture, se prémunir à tout jamais contre la mort ». On sait que le chimiste Berthelot aimait à prophétiser que par les progrès de l'alimentation, selon les principes ou les procédés de la chimie organique, les savants arriveraient, en effet, à reculer indéfiniment les limites de la vie humaine. — La cinquième objection est aussi très moderne. Elle dit que « si l'aliment se changeait en la vérité de la nature humaine, il n'y aurait rien dans l'homme qui ne pourrait soit disparaître soit être réparé ; car ce qui, dans l'homme, est dû à l'action de la nourriture, disparaît et se restaure. Si donc l'homme vivait longtemps, il s'ensuivrait que rien de ce qui fut en lui matériellement au début de sa génération ne s'y trouverait plus finalement. Et ainsi, ce ne serait plus le même homme numériquement durant tout le cours de la même vie, puisque c'est l'identité de la matière qui fait l'identité numérique. Or, c'est là une chose inadmissible », que l'homme ne soit pas le même numérique, durant tout le cours d'une même vie. « Donc l'aliment ne passe pas en la vérité de la nature humaine ». La science, aujourd'hui, démontre, en effet, que dans un laps de temps plus ou moins long, toutes les parties matérielles qui sont dans le vivant se trouvent renouvelées.

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la vraie Religion* (ch. XL) : *les*

aliments de la chair, une fois détruits, c'est-à-dire quand ils ont perdu leur forme, passent en la facture des membres. Or, la facture des membres appartient à la vérité de la nature humaine. Donc les aliments se transforment en la vérité de la nature humaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens de cette expression : *passer en la vérité de la nature humaine.* « D'après Aristote », dit-il, « au second livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. I (a), ch. 1, n. 5), *les rapports d'une chose à la vérité sont les mêmes que ses rapports à l'être.* Cela donc appartiendra à la vérité d'une nature, qui entre dans la constitution de cette nature. Seulement, la nature peut se considérer d'une double manière : en général, ou selon la raison spécifique; et en particulier, ou selon qu'elle est dans tel individu. Il suit de là qu'à la vérité d'une nature considérée en général appartiendront la forme et la matière de cette forme prise d'une façon générale; tandis qu'à la vérité de cette nature appartiendront la matière individuelle déterminée et la forme individuée par cette matière; comme, par exemple, sont de la vérité de la nature humaine, l'âme humaine et le corps; et de la vérité de cette nature humaine dans Pierre ou dans Martin, *cette* âme et *ce* corps ».

« Or », poursuit saint Thomas, raisonnant dans l'hypothèse d'Aristote, « il y a des natures dont les formes ne peuvent se trouver que dans une seule portion de matière déterminée : telle la forme du soleil qui ne peut exister que dans la matière où elle se trouve actuellement. De la même manière, il en est qui ont voulu que la forme humaine ne puisse exister que dans une certaine portion de matière déterminée, qui aurait été revêtue de cette forme, au début, dans le premier homme; en telle sorte que tout ce qui est ajouté en dehors de ce qui est dérivé du premier père en ses descendants, n'appartient pas à la vérité de la nature humaine, n'étant pas, à vrai dire, informé par la forme qui est le propre de cette nature. C'est cette matière elle-même, revêtue de la forme de la nature humaine dans le premier homme, qui se multiplie en elle-même; et c'est ainsi que la multitude des corps humains dérive du corps du premier homme. D'après ce

sentiment, la nourriture ne se change pas en la vérité de la nature humaine; mais ceux qui le soutiennent disent que l'aliment est utilisé comme préservatif de la nature, afin qu'elle résiste à l'action de la chaleur naturelle et que l'*humide radical* ne soit pas consumé; un peu comme le plomb ou l'étain sont joints à l'argent, pour que le feu ne le consume pas ». Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 30, q. 2, art. 1, saint Thomas pense qu'il faut ranger Pierre Lombard parmi ceux qui soutenaient ce sentiment; et ils le soutenaient surtout en raison de la transmission du péché originel.

« Mais, déclare le saint Docteur, cette opinion est insoutenable; et pour plusieurs raisons. — D'abord, parce que cela même qui fait qu'une forme peut perdre sa matière propre, fait aussi qu'elle peut commencer d'être en une matière étrangère; et de là suit que tout être qui devient peut périr, et inversement. Or, il est manifeste que la forme humaine peut cesser d'être dans la matière qu'elle informe; sans quoi, le corps humain ne serait pas corruptible. Il s'ensuit qu'elle peut donc commencer d'être en une autre matière, quelque corps étranger se changeant en la vérité de la nature humaine. — Une seconde raison », arguant dans le sens de la cosmologie aristotélicienne, « est que dans tous les êtres dont la matière se trouve entièrement comprise sous un seul individu, il n'est qu'un seul individu de la même espèce; comme on le voit dans le soleil, la lune et autres corps de ce genre. Il s'ensuivrait donc qu'il n'y aurait qu'un seul individu pour toute l'espèce humaine. — Une troisième raison est que la multiplication de la matière ne se peut concevoir que par mode de quantité, comme il arrive dans les corps qui se dilatent et dont la matière prend des dimensions plus grandes; ou parce que la substance même de la matière aura été multipliée. Mais si l'on suppose qu'il ne demeure que la même substance de matière, on ne peut pas dire qu'elle soit multipliée », au second sens; « car il n'est rien, qui, par rapport à soi-même, puisse constituer la raison de multitude, toute multitude supposant une certaine division. Il s'ensuit qu'il faut », pour qu'il y ait multiplication de la matière en ce second sens, « que quelque matière étrangère soit ajoutée ou par création ou par changement d'une

autre matière en la précédente. Et donc, il n'est pas possible qu'une matière quelconque se multiplie, si ce n'est ou par dilatation, comme il arrive » quand un corps passe de l'état liquide à l'état gazeux, ou « quand l'eau devient air; ou par le changement d'une autre chose en la précédente, comme se multiplie le feu par l'adjonction de nouveaux combustibles; ou par la création d'une matière nouvelle. Or, il est bien manifeste que la multiplication de la matière dans les corps humains ne se fait point par raréfaction; il s'ensuivrait, en effet, que les corps des hommes devenus grands seraient moins parfaits que les corps des nouveau-nés. De même, cette multiplication ne se fait point par la création d'une matière nouvelle; car, d'après saint Grégoire (au livre XXXII de ses *Morales*, ch. XII, ou IX, ou X), *toutes choses ont été créées simultanément quant à la substance de la matière, bien qu'elles ne l'aient pas été quant à la diversité spécifique des formes.* Il demeure donc que la multiplication du corps humain ne se peut faire que par le changement de l'aliment en la vérité de la nature humaine. — Une quatrième raison est que l'homme ne différant pas des animaux et des plantes en ce qui est de l'âme végétative », si l'hypothèse dont il s'agit était vraie, « il s'ensuivrait que les corps des animaux et des plantes ne se multiplieraient point, eux non plus, par le changement de l'aliment au corps qui se nourrit, mais par une certaine multiplication », au sens qui a été dit. « Or, une telle multiplication ne peut pas être naturelle. La matière, en effet, ne saurait s'étendre », par voie de raréfaction, « dans l'ordre naturel, au delà d'une certaine quantité; et, d'autre part, il n'est rien qui grandisse naturellement, si ce n'est par voie de raréfaction ou par le changement d'une autre chose en celle qui préexistait. Il s'ensuivrait que toute l'œuvre des facultés générative et nutritive qui sont appelées du nom de vertus naturelles, serait chose miraculeuse. Et c'est là chose tout à fait inadmissible ».

« A cause de cela, poursuit saint Thomas, d'autres ont dit que la forme humaine peut commencer d'être de nouveau en une autre matière, si on considère cette nature en général, mais non si on la prend selon qu'elle est en tel individu : là, cette forme humaine demeure d'une manière fixe en une certaine matière

déterminée à laquelle dès le début elle s'est trouvée unie, en telle sorte qu'elle n'abandonne plus cette matière jusqu'à la dernière destruction de l'individu. Et ils disent que cette matière appartient surtout ou principalement à la vérité de la nature humaine. Toutefois, et parce que cette matière ne suffirait pas à la quantité voulue, il faut qu'il s'y ajoute une matière étrangère par le changement de la nourriture en la substance de l'être qui se nourrit, jusqu'à ce que cet être ait atteint son complet développement. Ils disent de cette nouvelle matière qu'elle appartient secondairement à la vérité de la nature humaine, parce qu'elle n'est pas requise pour l'être premier de l'individu, mais seulement pour son développement quantitatif. Que si » en dehors de cette matière seconde, « quelque autre chose s'ajoute encore venant de la nourriture, cela n'appartient plus, à proprement parler, à la vérité de la nature humaine ». — L'opinion que vient de résumer saint Thomas était celle d'Alexandre, commentateur d'Aristote, ainsi que le note saint Thomas lui-même dans les *Sentences,* liv. II, dist. 30, q. 2, art. 1, se référant à Averroès dans son commentaire sur le premier livre *De la génération et de la corruption*, comm. XXXVIII.

« Mais, répond le saint Docteur, cela encore ne saurait convenir. — D'abord, parce que cette opinion juge de la matière des corps qui vivent comme s'il s'agissait de corps inanimés; or, dans ces derniers, s'il y a le pouvoir d'engendrer un semblable à soi au point de vue spécifique », produisant au dehors, par leur action, un être qui leur ressemble, « il n'y a pas le pouvoir d'engendrer quelque chose qui leur soit semblable, dans leur être individuel, pouvoir qui est dans les corps vivants et qui n'est autre que la faculté de se nourrir. Il s'ensuivrait donc que par la faculté de se nourrir rien ne s'ajouterait aux corps vivants, si l'aliment ne se changeait pas en la vérité de leur nature ». Les corps vivants ne se distingueraient déjà plus des corps inanimés. — « Une seconde raison est que la vertu active qui est dans la semence, est une certaine impression dérivée de l'âme du sujet qui engendre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 118, art. 1). Il s'ensuit que cette vertu ne peut pas être plus efficace dans son action que ne l'est l'âme dont elle dérive. Si donc par la vertu

de la semence, une matière déterminée peut se revêtir de la forme humaine, à plus forte raison l'âme pourra, par sa vertu nutritive, imprimer la véritable forme humaine dans l'aliment qu'elle s'unit. — Une troisième raison est que l'aliment est nécessaire non seulement pour la croissance; sans quoi, une fois cette croissance terminée, on n'aurait plus à se nourrir; mais encore pour réparer les pertes causées par l'action de la chaleur naturelle. Or, il n'y aurait pas réparation, si ce qui provient de l'aliment ne prenait la place de ce qui a été perdu. Il s'ensuit que ce qui provient de l'aliment et s'ajoute à la substance appartient à la vérité de la nature humaine, comme appartenait à la vérité de cette nature ce qui en faisait d'abord partie ».

« Et, par conséquent, conclut saint Thomas, il faut dire avec les autres (c'était ici Averroès, à l'endroit précité), que l'aliment se change en la vérité de la nature humaine, en tant qu'il devient spécifiquement de la chair, des os, et le reste du même genre. C'est d'ailleurs ce qu'avait dit Aristote, au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 13; de S. Th., leç. 9), que *l'aliment nourrit en tant qu'il est potentiellement de la chair* », c'est-à-dire parce qu'il peut devenir de la chair. — Nul ne saurait mettre en doute, aujourd'hui, que l'aliment dont le vivant se nourrit ne se change vraiment en la substance de ce dernier, devenant sa propre chair et ses propres os.

L'*ad primum* répond à la difficulté tirée du texte de l'Évangile. « Le Seigneur », dans ce passage, observe saint Thomas, « ne dit pas que la *totalité* de ce qui entre dans la bouche est rejeté dehors; Il dit simplement *tout ce qui entre dans la bouche*, parce que dans tout aliment il y a une partie non assimilable qui est rejetée dehors ». Cette réponse est excellente, et suffit pleinement pour résoudre l'objection. — Saint Thomas en donne une seconde, surtout en raison de l'autorité de saint Jérôme qui l'avait proposée. « On peut dire aussi, ajoute le saint Docteur, que tout ce qui provient de la nourriture peut être dissous par la chaleur naturelle et s'évaporer d'une façon plus ou moins sensible, comme l'explique saint Jérôme » (sur ce texte de saint Matthieu). — La première de ces deux réponses est évidemment la plus obvie.

L'*ad secundum* explique le texte d'Aristote cité dans l'objection. « Il en est, observe saint Thomas, qui ont voulu entendre, par *la chair selon l'espèce*, ce qui d'abord est constitué dans l'espèce humaine et qui provient directement des parents; et ils disent que cela demeure toujours, tant que l'individu demeure. Quant à *la chair selon la matière,* ils disent que c'est ce qui provient de l'aliment dont l'individu se nourrit; et cela ne demeurerait pas toujours, mais disparaîtrait à mesure. — Cette explication, déclare saint Thomas, est contre la pensée d'Aristote. Il dit, en effet, en cet endroit, que *dans la chair comme dans tout ce qui a l'être spécifique dans la matière*, par exemple la pierre ou le bois, *il y a l'être selon l'espèce; et il y a aussi l'être selon la matière.* Or, il est manifeste que cette distinction n'a pas lieu dans les choses inanimées qui ne viennent pas par mode de semence et qui ne se nourrissent pas. De même, parce que ce qui provient de l'alimentation se joint au corps qui se nourrit, par mode de mixtion, comme l'eau se mélange au vin, ainsi que le dit Aristote (à l'endroit cité dans l'objection), il ne se peut pas que la nature de ce qui s'ajoute soit autre que la nature du corps auquel cela s'ajoute, puisque les deux ne font plus qu'un en vertu de la mixtion qui est parfaite. Il n'y a donc aucune raison qu'une partie du vivant soit consumée par la chaleur naturelle et que l'autre demeure. — Aussi bien, il faut parler différemment et dire que cette distinction d'Aristote ne porte pas sur des chairs diverses, mais sur divers aspects de la même chair. Si, en effet, on considère la chair du point de vue de l'espèce, c'est-à dire selon ce qui est formel en elle, elle demeure toujours; car demeure toujours la nature de la chair et sa disposition essentielle. Mais si on la considère au point de vue de la matière, à ce titre elle ne demeure pas toujours, mais elle se consume insensiblement et se restaure; comme on le voit dans le feu d'une fournaise dont la forme ou l'aspect général demeure, mais dont la matière se consume graduellement tandis qu'une autre prend sa place ». — On remarquera avec quelle intuition scientifique saint Thomas a su expliquer le texte d'Aristote que d'aucuns avaient si mal compris.

L'*ad tertium* dit que « l'*humide radical* comprend tout ce en

quoi se fonde la vertu de l'espèce », c'est-à-dire tout ce qui est déjà actuellement, dans sa totalité ou dans ses parties, le corps humain. « Et si cela est enlevé, il n'y a plus de restauration possible; c'est ainsi qu'on ne peut rétablir le pied, ou la main, ou tout autre membre de cette nature, une fois qu'ils sont coupés. Mais l'humide dont le vivant se nourrit n'est pas encore arrivé à revêtir la nature spécifique du vivant; il n'est qu'en voie d'y parvenir; tel le sang ou tout autre humeur du même genre. Il s'ensuit que si ces choses-là disparaissent, il demeure encore la vertu de l'espèce dans sa racine, laquelle n'est pas enlevée ». Le sang et les autres humeurs du même genre sont le produit des membres déjà existants ou du corps déjà constitué lui-même; mais ils ne sont pas encore ces membres ou ce corps; ils tendent seulement à le devenir. Or, c'est dans cette différence que consistait, pour les anciens, ce qu'ils appelaient, d'une part, l'*humide radical*, et, de l'autre, l'humide nutritif. Le premier était le corps lui-même constitué en acte dans la totalité de sa substance ou dans l'un de ses membres; le second était ce corps ou ces membres en puissance seulement, dans le sang ou les humeurs destinés à le devenir en acte.

L'*ad quartum* fait observer que « toute vertu qui existe dans un corps passible s'use à la longue et du fait même qu'elle agit; car ces sortes d'agents sont en même temps passifs. Il suit de là que la vertu qui existe dans le vivant et qui peut s'assimiler la nourriture, est si puissante, au début, qu'elle peut assimiler au vivant non pas seulement ce qui doit réparer les pertes subies, mais encore ce qui lui permet de grandir. Dans la suite, elle ne peut plus assimiler que ce qui est nécessaire pour réparer les pertes; et alors le vivant cesse de croître. Arrive un moment où elle ne peut même plus suffire à cela; et alors le vivant décroît. Enfin, quand cette vertu cesse complètement, le vivant meurt. C'est comme pour la vertu du vin, assez forte au début pour changer en vin l'eau qu'on y mêle; puis, petit à petit, en raison même de cette admixtion de l'eau, la vertu du vin faiblit, jusqu'à ce qu'enfin le tout ne soit plus que de l'eau; et c'est l'exemple qu'apporte Aristote lui-même au premier livre *de la Génération et de la Corruption* » (ch. v, n. 18; de S. Th., leç. 17). —

Nous avions déjà trouvé cet exemple et ce point de doctrine à la question 97, article 4.

L'*ad quintum* en appelle encore à l'autorité d'« Aristote », qui « dit au premier livre *de la Génération et de la Corruption* (ch. v, n. 16; de S. Th., leç. 16), que si une matière se change en feu directement, alors qu'auparavant il n'y avait pas de feu, on dit que le feu est nouvellement produit; si, au contraire, une matière se change en un feu existant déjà, on dit alors que le feu s'alimente ou se nourrit. Il suit de là que si toute la matière » qui était sous la forme feu, « perd cette forme et qu'une autre matière soit transformée en feu, on aura un autre feu numériquement distinct. Si, au contraire, tandis que peu à peu une bûche est consumée, on la remplace par une autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que toutes les premières bûches soient remplacées, le feu reste toujours numériquement le même; car ce qui est ajouté de nouveau se change en ce qui existait déjà. Et nous devons raisonner de même au sujet des corps vivants, dans lesquels ce qui provient de la nourriture remplace continuellement ce que la chaleur naturelle consume ». L'identité est même bien plus parfaite dans le vivant que dans le feu cité comme exemple; car la nutrition du feu n'est qu'*une apparence de nutrition* [Cf. dans notre précédent volume, p. 411].

Le phénomène de la nutrition, dans l'homme, comme dans tous les vivants de la vie physique, n'est pas un simple phénomène de juxtaposition; il est un phénomène de transformation véritable, un phénomène d'*intussusception*, au sens le plus formel de ce mot. Et cela veut dire que l'aliment dont l'homme se nourrit se transforme en la vérité de sa nature humaine; cet aliment, considéré dans la partie que l'homme s'assimile, devient le corps même de l'homme qui s'en nourrit; il devient sa substance, sa chair, ses os, lui-même. — Nous avons désormais les éléments de solution requis pour la question que nous nous étions proposée, et qui était d'examiner l'action de l'homme sur l'homme, par rapport au fait très spécial qui est la reproduction et la prolongation de lui-même en un autre individu semblable à lui. Nous n'avons plus qu'à appliquer ces éléments de solution; et nous le

ferons, en nous demandant, dans un dernier article, ce qu'est, par rapport à l'homme qui doit se reproduire par voie de génération, le principe même de cette génération. Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la semence est du superflu de l'alimentation?

Cet article, avec le précédent dont il n'est que la conséquence, commandera plus tard tout ce que nous aurons à dire sur la vraie nature du péché originel, sur sa transmission, comme aussi, nous l'allons voir dès maintenant, sur le privilège exceptionnel de la conception du Christ : il nous servira, de même, à nous faire une idée exacte du privilège de Marie dans son Immaculée-Conception. Mais n'anticipons pas, venons tout de suite à la lettre même de l'article.

Quatre objections veulent prouver que « la semence n'est pas du superflu de l'alimentation, mais qu'elle est de la substance même de l'être qui engendre ». — La première est un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre premier de *la Foi orthoxe*, ch. VIII) que *la génération est une œuvre de la nature produisant ce qui est engendré de la substance de celui qui engendre*. Or, ce qui est engendré est engendré par la vertu de la semence. Donc la semence est de la substance de celui qui engendre ». — La seconde objection dit que « c'est par ce qu'il reçoit de son père que le fils lui ressemble. Or, si la semence d'où le nouvel être est engendré est du superflu de l'alimentation, il s'ensuit que les enfants ne recevraient rien de leurs grands-parents et de leurs ancêtres, chez qui l'aliment actuel n'a jamais été. D'où il suit encore qu'ils ne seraient en rien assimilés à eux, pas plus qu'ils ne le sont aux autres hommes ». On notera la portée de cette objection, que soulignent si excellemment les théories modernes sur l'hérédité. — La troisième objection remarque que « l'aliment de l'homme qui engendre est fait parfois des chairs d'animaux divers. Si donc la semence était du superflu de l'alimentation, l'homme engendré de cette semence aurait plus d'affi-

nité avec ces sortes d'animaux qu'il n'en a avec son père ou ses proches ». — La quatrième objection cite « saint Augustin », qui « dit, au dixième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XX), que nous avons été en Adam, *non pas seulement quant à la raison séminale, mais aussi quant à la substance même du corps*. Or, il n'en serait pas de la sorte si la semence était du superflu de l'alimentation. Donc la semence n'est pas de ce superflu ».

L'argument *sed contra* en appelle, ici encore, à l'autorité d'« Aristote », à qui nous devons ce mot génial. Il « prouve », en effet, « de multiple manière, dans le livre de *la Génération des animaux* (liv. I, ch. XVIII), que *la semence est le superflu de l'aliment* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit, dès le début, que « cette question dépend en quelque manière de ce qui a été déjà dit (art. préc.; q. 118, art. 1). Si, en effet, dans la nature humaine se trouve une vertu capable de communiquer sa forme à une matière étrangère, non pas seulement au dehors, mais dans le sujet lui-même, il est manifeste que l'aliment, dissemblable au début, est, à la fin, devenu semblable, en raison de la forme communiquée. Or, il est de l'ordre naturel qu'une chose soit amenée peu à peu et par degré de la puissance à l'acte; aussi bien voyons-nous, en tous les êtres qui s'engendrent, qu'ils vont de l'imparfait au parfait. D'autre part, il est manifeste que le commun » et l'indéterminé « est au propre et au déterminé ce que l'imparfait est au parfait. De là vient que dans la génération de l'animal, l'animal est engendré d'abord, avant que ne soit engendré le cheval ou l'homme », sinon d'une priorité de temps, au moins d'une priorité de nature. « De même donc, pour ce qui est de l'aliment : il reçoit, d'abord, une certaine vertu commune, relativement à toutes les parties du corps; et puis, à la fin, il est déterminé à telle ou telle partie », à tel ou tel membre, à tel ou tel organe, devenant os, chair, muscle, nerf et le reste.

Dans lequel de ces deux états, indéterminé ou déterminé, doit être l'aliment, quand il est pris pour devenir la semence destinée à produire l'être nouveau? « Il ne se peut pas, dit saint Thomas, que soit pris à titre de semence, par mode de solution ou de sépara-

tion, ce qui déjà est devenu la substance des membres. Si, en effet, cette partie, tirée de tel membre, ne gardait pas la nature du tout dont elle est tirée, elle n'aurait déjà plus la nature de l'être qui engendre, et serait en voie de corruption; d'où il suit qu'elle n'aurait pas la vertu de transformer une autre matière en cette nature-là. Si, au contraire, elle gardait la nature du membre ou de la partie dont elle est tirée, dans ce cas, elle aurait l'être déterminée de telle ou telle partie ; elle n'aurait donc pas la vertu de transformer en la nature de tout le corps humain, mais seulement en la nature de la partie où elle se trouvait. A moins de supposer que cette semence serait comme un résidu de toutes les parties du corps, gardant en elle la nature de toutes ces parties. Mais, dans ce cas, la semence serait une sorte de vivant, en petit, actuellement constitué; d'où il suivrait que la génération des vivants ne serait qu'une sorte de division, comme d'une masse de matière s'engendre une autre masse de matière, ou comme il arrive pour les animaux qui, une fois coupés, continuent de vivre, dans leurs diverses parties » ; tels les annelés. « Mais cela même n'est pas admissible » ; car les vivants parfaits demandent une trop grande complexité d'organes pour que la vie se transmette de façon si rudimentaire.

« Il demeure donc que la semence n'est pas une fraction de ce qui était actuellement le tout; mais qu'elle est plutôt le tout en puissance. ayant une vertu destinée à la production du tout, dérivée de l'âme de celui qui engendre, ansi qu'il a été vu plus haut (art. préc.; q. 118, art. 1). Or, ce qui est en puissance au tout, c'est ce qui provient de l'aliment, avant que cet aliment ne soit devenu la substance même des divers membres. Aussi bien, est-ce de cela que la semence est prise. C'est ce qui a fait dire que la vertu nutritive pourvoit la vertu générative; car cela même qui a été déjà transformé par la vertu nutritive, est pris par la vertu générative, à titre de semence. Aristote en donne comme signe que les animaux qui ont un grand corps, et qui par suite ont besoin de beaucoup de nourriture, n'ont que très peu de semence, comparativement à la grandeur de leur corps, et sont peu puissants, au point de vue de la génération. Et, pour la même raison, on a remarqué la même chose, chez les hom-

mes de beaucoup d'embonpoint ». Ici encore, la grande doctrine de la puissance et l'acte a permis de donner à une question difficile entre toutes la seule solution qui satisfasse tout ensemble la science positive, la raison philosophique et la conscience catholique.

L'*ad primum* fait remarquer que « la génération provient de la substance de l'être qui engendre, parmi les animaux et les plantes, en tant que la semence tire sa vertu de la forme de l'être qui engendre et en tant qu'elle est en puissance par rapport à sa substance ».

L'*ad secundum* donne la raison vraie de l'hérédité. « L'assimilation de celui qui engendre par rapport à l'être engendré, se fait, non pas en raison de la matière, mais en raison de la forme de l'agent qui engendre un semblable à soi. Il n'est donc point necessaire, pour qu'un homme ressemble à ses grands-parents, que la matière corporelle de la semence ait été en eux; il suffit que dans la semence se trouve une vertu dérivée de l'âme du grand-père par l'entremise du père ».

« Et », dit saint Thomas, « l'on doit faire la même réponse à *la troisième objection*. Car l'affinité ne se considère pas en raison de la matière, mais plutôt en raison de la dérivation de la forme ».

L'*ad quartum* explique « le mot de saint Augustin » et dit qu'il « doit s'entendre, non pas en ce sens que la raison séminale immédiate de cet homme, ou sa substance corporelle, se serait trouvée en Adam, mais parce que l'une et l'autre s'est trouvée en Adam comme dans son principe. Car, même la matière corporelle, qui est fournie par la mère, et que saint Augustin appelle le corps de la substance — *corpulentam substantiam* — est venue originairement d'Adam; et, pareillement, la vertu active qui existe dans la semence du père, et qui est la raison séminale immédiate de cet homme ». Retenons bien cette dernière explication donnée par saint Thomas. Elle est, nous le verrons, la clef du mystère de la transmission du péché originel [Cf. 1ª - 2ªᵉ, q. 81].

Elle est aussi, et saint Thomas se plaît à nous le faire pressentir tout de suite, la raison de l'absolue indépendance du

Christ, dans sa conception, par rapport au péché d'Adam. « Le Christ », en effet, observe le saint Docteur, « est dit avoir été en Adam, quant au corps de la substance, mais non quant à la raison séminale. Et la raison en est que la matière de son corps, fournie par la Vierge, sa mère, est bien dérivée d'Adam ; mais la vertu active » qui a formé ce corps, « n'est pas venue d'Adam ; car le corps du Christ n'a pas été formé par la vertu d'un homme, mais par l'opération de l'Esprit-Saint. *C'était là*, en effet », comme le chante l'Église, dans l'hymne de la Nativité, « *l'enfantement qui convenait pour* Celui qui est au-dessus de toutes choses, *Dieu* béni dans tous les siècles : *talis enim partus decebat Eum qui est super omnia benedictus Deus in saecula. Amen.*

Et ces mots sont les derniers par lesquels saint Thomas termine la Première Partie de sa *Somme théologique*. Ils sont, en même temps, comme la pierre d'attente de la Troisième Partie, annoncée au début de la *Somme*, où, après avoir, dans la Seconde Partie, traité du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, le saint Docteur traitera du Christ, qui, en tant qu'homme, est pour nous le chemin, ou la voie, nous permettant de retourner à Dieu.

Saint Thomas, dans la question préliminaire de la *Somme théologique*, nous déclarait, à l'article 7, que Dieu était le sujet propre de la Doctrine sacrée, qu'il n'y était question que de Lui ou des autres choses en vue et en raison de Lui. Arrivés au terme de la Première Partie, après avoir suivi le saint Docteur pas à pas, nous pouvons, jetant un regard d'ensemble sur le long trajet parcouru, nous rendre compte, en effet, de la place que Dieu a occupée dans notre étude. Il ne saurait y avoir un meilleur moyen de la résumer brièvement et d'en faire saisir l'excellence.

Dès la première question, saint Thomas nous a mis en présence de Dieu. Non pas, il est vrai, d'une façon directe ou par mode d'intuition, puisque c'est là, pour nous, chose impossible sur cette terre. Saint Thomas commençait donc par regarder le

monde sensible et matériel, au milieu duquel nous vivons; mais ce n'était pas pour l'étudier en lui-même et pour lui-même. Un simple regard lui suffisait pour saisir immédiatement ses caractères essentiels de mutabilité, de nouveauté, au moins dans telles et telles de ses parties, de contingence, de limitation, et d'ordre, qui accusaient nécessairement l'existence d'un Premier Moteur, d'une Première Cause, d'un Premier Nécessaire, d'un Premier Être, d'un Premier Ordonnateur, qui répond précisément à ce que tous les hommes, d'une manière plus ou moins parfaite et plus ou moins consciente, entendent désigner par le mot *Dieu*. Dieu ainsi trouvé et ainsi démontré, au terme de chacune des cinq voies royales suivies par le saint Docteur, il n'y avait plus qu'à l'étudier en Lui-même, à la double lumière de la raison et de la foi. C'est ce qu'a fait saint Thomas, depuis la question 3 jusqu'à la question 43. Il nous a dit ce qui pouvait être dit, à cette double lumière, n'en faisant plus qu'une pour constituer la raison théologique, — de l'être de Dieu en lui-même : sa simplicité, sa perfection, sa bonté, son infinité, son omniprésence, son immutabilité, son éternité, son unité. Il nous a montré quels rapports pouvait avoir cet être de Dieu avec nos intelligences et comment nous pouvions parler de Lui dans nos langues créées. Après avoir étudié son être, il a étudié son action : sous forme d'action intellectuelle, d'abord; et il nous a parlé de sa science, nous montrant les rapports de cette science avec le monde des idées, avec la vérité, avec la vie. Il nous a parlé de son action volontaire et libre, s'épanouissant en amour, en justice et en miséricorde. Cette action de Dieu, faite d'intelligence et de volonté, prenait ensuite le nom de providence, de prédestination; et, après un regard jeté sur la puissance de Dieu, considérée en vue des réalisations possibles au dehors, saint Thomas couronnait cette première étude sur la nature divine par la considération éblouissante du bonheur de Dieu.

Pourtant, ce n'était là que l'étude de Dieu considéré dans l'unité de sa nature. Saint Thomas, poursuivant sa marche, abordait ensuite l'étude de Dieu dans la Trinité de ses Personnes.

Il nous a dit la condition essentielle de cette Trinité des Per-

sonnes en Dieu; et elle n'est autre que l'existence, en Lui, de processions véritables, adaptées au double caractère de son opération, qui est, nous l'avons vu, de s'effectuer par voie d'intelligence et par voie de volonté. Ces deux processions entraînaient avec elles, en Dieu, quatre relations d'origine, dont trois, absolument irréductibles, la Paternité, la Filiation, et la Spiration passive constituaient les trois augustes Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, réellement distinctes entre elles, quoique parfaitement identiques, chacune, à la nature divine. Saint Thomas, après avoir étudié ce qui avait trait à ces trois divines Personnes considérées d'une façon générale, a examiné les caractères propres et distinctifs de chacune d'elles. Il nous a parlé du Père, du Fils, du Saint-Esprit, nous initiant, autant qu'il est possible à une créatnre de le faire ici-bas, à cette vie intime de Dieu dont la pleine vue et la communion parfaite constituera notre bonheur au ciel.

Jusque-là, saint Thomas, fidèle à sa promesse et au rôle du Docteur sacré tel qu'il l'avait défini, ne nous a parlé que de Dieu. C'est encore de Lui qu'il va continuer à nous parler dans les questions qui suivent, depuis la question 44 jusqu'à la question 119.

Il nous montre Dieu, Première Cause absolue, et en tout ordre, de tout ce qui est, à quelque titre que cela soit, en dehors de Lui. Il nous le montre sous sa raison incommunicable de Créateur, qui, pour mieux marquer son indépendance dans la réalisation de son œuvre, ne la produit que dans le temps, et non de toute éternité. — C'est Lui qui distribue, d'une façon générale d'abord et sous la raison même de bien ou de mal, tout ce qui est dans son œuvre : non pas qu'Il soit Lui-même l'auteur du mal, au sens moral de ce mot; mais, outre que le mal physique et qui n'est qu'un mal relatif, peut être directement causé par l'enchaînement des divers agents seconds tel que Dieu Lui-même le veut et l'ordonne, il y a encore que le mal moral lui-même demeure subordonné au plan providentiel. S'il a pour première cause la volonté défectible de la créature, l'exercice de cette défectibilité rentre sous le domaine absolu et souverain de Dieu. Il n'y a pas de souverain mal. Dieu seul est souverain; et

Il est le souverain, même du mal, qui lui demeure soumis, et sert au bien, dernier mot de tout dans l'œuvre de Dieu.

Dieu est également le distributeur et l'ordonnateur de toutes les natures ou de tous les êtres produits par Lui. — Au sommet de son œuvre, Il place ces natures sublimes qui n'ont rien de commun, en elles-mêmes, avec la matière ou les corps. Elles sont le plus près de Dieu. Purs esprits comme Lui, sans être, comme Lui, acte pur, elles voient leur substance s'épanouir en deux facultés d'agir, réellement distinctes de cette substance et également distinctes entre elles : l'intelligence et la volonté. Dans leur intelligence, elles reflètent, à des degrés divers, suivant la diversité de leur perfection, qui se gradue en quelque sorte à l'infini, selon la multitude innombrable de leur phalange, toute la beauté de l'œuvre de Dieu produite au-dehors. Il n'est rien de cette œuvre, considérée dans l'ordre purement naturel, qu'elles ignorent; et quant aux desseins secrets de Dieu dans l'ordre surnaturel, elles en reçoivent la révélation successive selon qu'il plaît à Dieu. Leur volonté est naturellement parfaite. Elle eût été même impeccable, si Dieu ne les eût élevées, en les créant dans sa grâce, au périlleux honneur de se prononcer pour ou contre l'éblouissant destin qu'Il leur faisait, de les appeler à participer sa propre vie. Le premier des anges, le plus parfait dans sa nature, eut l'audace de mépriser ces offres de Dieu. Il ne voulut pas de son ciel, qu'il aurait fallu recevoir de sa main. Il voulut se suffire comme Dieu se suffit. Une multitude d'esprits angéliques suivit Lucifer dans sa révolte; et, tandis que les esprits demeurés fidèles étaient aussitôt introduits dans la gloire, méritée par leur fidélité, les autres furent, à l'instant même, précipités dans l'abîme où les retient pour jamais leur volonté fixée dans le mal.

A l'extrémité opposée de son œuvre, Dieu créait, en même temps que les anges, le monde matériel ou le monde des corps. En six interventions successives, Il l'amenait au degré de perfection, dans la diversité de ses parties essentielles et des êtres qui devaient en constituer la parure, qu'Il voulait lui donner, pour être le digne théâtre de l'œuvre qu'Il allait réaliser en instituant le genre humain.

C'est qu'en effet, au milieu de son œuvre, entre les purs esprits au sommet, et le monde matériel dans sa partie infime, allait trouver place une nature dont le propre est d'être, essentiellement, un esprit uni à un corps. Cette union d'une substance spirituelle à une portion déterminée de matière, pour ne constituer qu'un seul tout, qu'un seul et même être, entraînait, pour cette substance spirituelle, les propriétés les plus diverses. Forme substantielle d'un corps vivant et organique, elle devait avoir en elle-même le pouvoir de maintenir ce corps dans l'être, de l'animer, de le faire vivre, de le faire grandir, de le faire se reproduire ; elle devait, plus encore, unie à lui, constituer des organes d'informations qui iraient puiser au dehors, dans le monde de la matière, toutes les connaissances d'ordre sensible, nécessaires à la vie du même ordre. Toutefois, ces connaissances devaient avoir, dans l'homme, une fin plus haute : celle de servir aux facultés d'ordre intellectuel, propres à la substance qui animait le corps. Ici viendraient deux facultés d'ordre tout à fait spécial, destinées toutes deux à la production d'un même acte, l'acte spécifiquement distinctif de la nature humaine, l'acte de connaissance intellectuelle. L'une de ces deux facultés aurait pour mission de rendre possible cet acte, en élaborant, pour ainsi dire, la matière propre de ses idées ; l'autre accomplirait l'acte lui-même, percevant les notions, énonçant les propositions, déduisant les conclusions des principes. Car telle serait la vie intellectuelle de l'homme, dans son ordre propre, par opposition à la vie intellectuelle de l'ange, toute d'intuition purement spirituelle. Mais dans l'homme, comme dans l'ange, et comme en Dieu Lui-même, se trouverait, quoique à des degrés très divers de perfection, la faculté de vouloir, laquelle, dépendant essentiellement de l'intelligence, aurait, dans cette dépendance même, la condition, toujours inaliénable, de la liberté, tant que l'homme ne serait pas nécessairement rivé à une fin nécessairement voulue; que si, naturellement ou surnaturellement, l'âme venait à être, temporairement, séparée du corps, elle aurait un mode de vie spirituelle transitoire, participant du mode propre aux purs esprits.

Cette nature humaine, possible, et en quelque sorte néces-

saire dans son œuvre, Dieu devait la réaliser au terme de son œuvre d'organisation du monde matériel. Il l'a fait en créant une âme spirituelle, qu'Il a unie à un corps, formé directement et immédiatement par Lui du limon de la terre, en harmonie parfaite avec cette âme. Du corps de l'homme ainsi formé par Lui, Dieu devait tirer le corps de la compagne qu'Il lui destinait et sans laquelle n'eût pas été possible la propagation du genre humain telle qu'Il l'avait résolue. L'homme, produit par Dieu à son image, fut doté des prérogatives les plus magnifiques. Il reçut, dans son intelligence, la connaissance infuse de tout ce qu'il lui fallait connaître, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, pour pouvoir instruire sur toutes choses les enfants qui naîtraient de lui. Sa volonté, ornée de toutes les vertus qui étaient l'épanouissement de la grâce répandue dans son âme, dès le premier instant de son être, dominait en souveraine incontestée les puissances inférieures. Au dehors, non seulement rien ne pouvait lui nuire, mais il était le roi de la création matérielle, ayant sous lui et à son service toutes les autres créatures produites par Dieu dans le monde où il vivait. Son corps, à l'abri de toute souffrance, de toute infirmité, de toute décrépitude, devait se conserver toujours dans une sorte de jeunesse virile que couronnerait, au moment marqué par Dieu, le transfert dans la vie de la gloire. Toutefois, et parce que c'était encore la vie sur la terre, que cette vie devait se reproduire par voie de génération naturelle, l'homme eût engendré comme il engendre aujourd'hui; mais ses enfants, outre qu'ils auraient été conçus et seraient nés dans la grâce, n'auraient eu, des conditions de l'enfance, que ce qui est, pour ainsi parler, essentiel à la nature, sans aucune des faiblesses ou des misères qui sont la suite du péché. Après avoir créé l'homme, Dieu le prit et le plaça dans un lieu de délices, qui, pour n'être pas encore le ciel, a mérité cependant d'être appelé, dans la langue des croyants, le Paradis terrestre.

Après nous avoir montré Dieu créant Lui-même directement et immédiatement toutes choses, instituant aussi, directement et par Lui-même, dans leur multiplicité et leur diversité spécifique, les natures propres des divers êtres, dont il nous a dit, à la

lumière de Dieu et à la lumière de la raison, les caractères distinctifs, dus, en chaque être, à l'institution divine, — saint Thomas, couronnant son œuvre, nous a montré Dieu gouvernant cette multiplicité et cette diversité d'êtres créés et ordonnés par Lui. Il nous a dit la raison et la nature du gouvernement divin, son double effet général, qui est de conserver dans leur être les créatures qu'Il a produites, et de les conduire, par son action directrice, à la fin marquée pour chacune d'elles. Cette action de Dieu conduisant les créatures à leur fin garde toujours certains caractères qui demeurent exclusivement le propre de Dieu, soit qu'il s'agisse de ce qu'il y a d'inaliénable de la part de Dieu, en tout effet produit hors de Lui, soit qu'il s'agisse du droit qu'Il garde toujours d'intervenir comme il lui plaît, dans le monde de la nature, même en dehors de toutes les lois qui y règnent en vertu de son institution. D'une façon ordinaire cependant, l'action de Dieu se traduit ou s'exerce par l'action même des créatures, selon qu'elles se trouvent hiérarchisées entre elles par la diversité de leurs perfections respectives. C'est ainsi que, d'abord, la multitude des esprits angéliques est ordonnée en trois grandes hiérarchies, comprenant, chacune, trois ordres généraux, dont l'ensemble constitue les neuf chœurs des anges. L'action de Dieu, toute d'illumination et d'embrasement, se transmet de chœur en chœur, pour se proportionner ensuite, par l'entremise des derniers chœurs angéliques, soit à l'administration du monde corporel dans son ensemble, soit, plus spécialement, à la promotion de l'homme vers ce qui doit être sa fin surnaturelle. Que si, dans cette marche vers son bien, l'homme est exposé aux assauts ou aux pièges des esprits angéliques déchus qui voudraient l'entraîner dans leur ruine, c'est encore par une permission spéciale de Dieu qui veut ainsi lui faire acquérir des mérites plus grands et mettre dans une lumière plus éblouissante, soit le zèle des bons anges, soit la puissance souveraine de son action à Lui. D'ailleurs, le monde corporel lui-même a sa part d'action dans la réalisation générale du but marqué par Dieu comme la fin propre des diverses créatures, et plus spécialement dans la réalisation de la fin de l'homme. L'homme aussi aura sa part d'action, et souverainement impor-

tante, soit qu'il s'agisse de la formation spirituelle de l'homme par l'homme, soit qu'il s'agisse de son développement ou de sa continuation au point de vue individuel et au point de vue spécifique.

Tel est, revu rapidement dans un aperçu d'ensemble, le tableau que nous a tracé, de Dieu et de son œuvre créatrice, le génie de saint Thomas, dans la Première Partie de sa *Somme théologique*. On a pu appeler cette Première Partie de la *Somme*, un poème, poème métaphysique, il est vrai, mais le plus radieux de divine clarté qu'il ait été donné au génie de l'homme, d'ailleurs assisté d'une grâce exceptionnelle, d'élaborer par ses efforts. Nous ne croyons pouvoir mieux en consacrer la surnaturelle beauté, qu'en répétant ici, appliqué déjà à ce que saint Thomas nous a dit de la Divinité, le mot que nous aurons à rappeler plus tard quand nous aurons médité ce que saint Thomas aura à nous dire de l'humanité du Verbe fait chair, et qui fut adressé au saint Docteur par Jésus-Christ Lui-même :

Bene scripsisti de Me, Thoma.
Tu as bien écrit de Moi, Thomas.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS..... VII

QUESTION XC. — DE LA PREMIÈRE PRODUCTION DE L'HOMMME EN CE QUI EST DE SON AME.

(Quatre articles.)

1° Si l'âme a été faite ou si elle est de la substance de Dieu?..... 3
2° Si l'âme a été produite dans l'être par voie de création?..... 7
3° Si l'âme raisonnable a été produite par Dieu immédiatement?..... 14
4° Si l'âme humaine a été produite avant le corps?..... 16

QUESTION XCI. — DE LA PRODUCTION DU CORPS DU PREMIER HOMME.

(Quatre articles.)

1° Si le corps du premier homme a été fait du limon de la terre?..... 20
2° Si le corps humain a été produit immédiatement par Dieu?..... 27
3° Si le corps de l'homme a été convenablement disposé?..... 32
4° Si c'est comme il convient que la production du corps humain est retracée dans l'Ecriture?..... 37

QUESTION XCII. — DE LA PRODUCTION DE LA FEMME.

(Quatre articles.)

1° Si la femme devait être produite dans la première production des choses?..... 41
2° Si la femme devait être tirée de l'homme?..... 47
3° Si la femme devait être formée de la côte de l'homme?..... 50
4° Si la femme a été formée immédiatement par Dieu?..... 54

QUESTION XCIII. — De la fin ou du terme de la production de l'homme.

(Neuf articles.)

1° Si l'image de Dieu est dans l'homme? 59
2° Si l'image de Dieu se trouve dans les créatures raisonnables 61
3° Si l'ange est plus à l'image de Dieu que l'homme? 65
4° Si l'image de Dieu se trouve en chaque homme? 68
5° Si dans l'homme est l'image de Dieu en ce qui est de la Trinité des Personnes 71
6° Si l'image de Dieu est dans l'homme seulement en raison de l'esprit? .. 75
7° Si l'image de Dieu se trouve dans l'âme en raison des actes? 81
8° Si l'image de la Trinité divine est dans l'âme seulement par comparaison à l'objet qui est Dieu? 85
9° Si la ressemblance est convenablement distinguée de l'image? 91

QUESTION XCIV. — De l'état et de la condition du premier homme quant a son intelligence.

(Quatre articles.)

1° Si le premier homme voyait Dieu par essence? 96
2° Si Adam, dans l'état d'innocence, voyait les anges par essence? 103
3° Si le premier homme avait la science de toutes choses? 107
4° Si l'homme, dans le premier état, pouvait être trompé? 114

QUESTION XCV. — De la grace et de la justice du pbemier homme.

(Quatre articles.)

1° Si le premier homme fut créé dans la grâce? 121
2° Si dans le premier homme il y a eu les passions de l'âme? 129
3° Si Adam eut toutes les vertus? 131
4° Si les œuvres du premier homme étaient moins efficaces, au point de vue du mérite, que ne le sont les nôtres? 135

QUESTION XCVI. — De l'empire qui était celui de l'homme dans l'état d'innocence.

(Quatre articles.)

1° Si Adam, dans l'état d'innocence, dominait sur les animaux? 140
2° Si l'homme dominait sur toutes les autres créatures? 145
3° Si les hommes, dans l'état d'innocence, eussent été égaux? 147
4° Si l'homme, dans l'état d'innocence, eût dominé sur l'homme? 150

QUESTION XCVII. — De la conservation de l'individu.

(Quatre articles.)

1° Si l'homme, dans l'état d'innocence, était immortel?..... 154
2° Si l'homme, dans l'état d'innocence, eût été passible?..... 157
3° Si l'homme, dans l'état d'innocence, avait besoin de se nourrir?..... 160
4° Si l'homme, dans l'état d'innocence, aurait eu l'immortalité par le fruit de l'arbre de vie?..... 163

QUESTION XCVIII. — De la génération des enfants.

(Deux articles.)

1° Si, dans l'état d'innocence, il y aurait eu la génération?..... 168
2° Si, dans l'état d'innocence, la génération se fût faite par l'union des sexes?..... 172

QUESTION XCIX. — De la condition de l'enfant, au point de vue du corps.

(Deux articles.)

1° Si, dans l'état d'innocence, les enfants, aussitôt après leur naissance, eussent eu une vertu corporelle parfaite?..... 175
2° Si, dans le premier état, des femmes fussent nées?..... 181

QUESTION C. — De la condition de l'enfant au point de vue de la justice.

(Deux articles.)

1° Si les hommes fussent nés avec la justice?..... 184
2° Si les enfants, dans l'état d'innocence, fussent nés confirmés dans la justice?..... 187

QUESTION CI. — De la condition de l'enfant, au point de vue de la science.

(Deux articles.)

1° Si les enfants fussent nés parfaits en science?..... 190
2° Si les enfants, aussitôt nés, eussent eu l'usage parfait de la raison?... 195

QUESTION CII. — Du lieu de l'homme, qui est le Paradis.

(Quatre articles.)

1° Si le Paradis est un lieu corporel? 200
2° Si le Paradis était un lieu adapté à l'habitation des hommes? 207
3° Si l'homme a été placé dans le Paradis pour le travailler et pour le garder? 211
4° Si l'homme a été fait dans le Paradis? 213

QUESTION CIII. — Du gouvernement des choses en général.

(Huit articles.)

1° Si le monde est gouverné par quelqu'un? 220
2° Si la fin du gouvernement du monde est quelque chose d'extérieur au monde? 226
3° Si le monde est gouverné pnr un seul? 230
4° S'il n'y a qu'un effet du gouvernement du monde, et non plusienrs ?. 222
5° Si toutes choses sont soumises au gouvernement divin? 236
6° Si toutes choses sont immédiatement gouvernées par Dieu? 241
7° Si quelque chose peut arriver en dehors de l'ordre du gouvernement divin? 244
8° Si quelque chose peut se mettre en révolte contre l'ordre du gouvernement divin? 247

QUESTION CIV. — De la conservation des êtres.

(Quatre articles.)

1° Si les créatures ont besoin d'être conservées par Dieu? 253
2° Si Dieu conserve immédiatement toute créature? 264
3° Si Dieu peut réduire quelque chose à néant? 268
4° Si quelque chose est réduit à néant? 273

QUESTION CV. — De la mutation des créatures par Dieu.

(Huit articles.)

1° Si Dieu peut, d'une façon immédiate, mouvoir la matière en lui imprimant sa forme? 280
2° Si Dieu peut immédiatement mouvoir un corps? 283
3° Si Dieu meut immédiatement l'intelligence créée? 288
4° Si Dieu peut mouvoir la volonté créée? 293
5° Si Dieu opère en tout être qui opère? 298
6° Si Dieu peut faire quelque chose en dehors de l'ordre établi dans les choses? 321
7° Si tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel des choses est un miracle? 328
8° Si un miracle est plus grand que l'autre? 332

QUESTION CVI. — De l'illumination des ames.

(Quatre articles.)

1° Si un ange illumine l'autre ?..... 341
2° Si un ange peut mouvoir la volonté d'un autre ange ?..... 347
3° Si l'ange inférieur peut illuminer l'ange supérieur ?..... 352
4° Si l'ange supérieur illumine l'inférieur sur tout ce qu'il connaît ?..... 355

QUESTION CVII. — De la parole angélique.

(Cinq articles.)

1° Si un ange parle à l'autre ?..... 359
2° Si l'ange inférieur parle à l'ange supérieur ?..... 363
3° Si l'ange parle à Dieu ?..... 371
4° Si la distance locale a quelque influence dans la parole des anges ?... 374
5° Si, quand un ange parle à un autre, tous les autres entendent ?..... 375

QUESTION CVIII. — De l'ordonnance des anges selon les hiérarchies et les ordres.

(Huit articles.)

1° Si tous les anges sont d'une seule hiérarchie ?..... 378
2° Si, dans une même hiérarchie, il y a plusieurs ordres ?..... 385
3° Si, dans un même ordre, il y a plusienrs anges ?..... 389
4° Si la distinction des hiérarchies et des ordres, parmi les anges, vient de leur nature ?..... 395
5° Si les ordres des anges sont convenablement dénommés ?..... 397
6° Si les places de ces ordres sont convenablement assignées ?..... 406
7° Si les ordres demeureront après le jour du jugement ?..... 422
8° Si les hommes sont admis parmi les ordres des anges ?..... 426

QUESTION CIX. — De l'ordre des mauvais anges.

(Qnatre articles.)

1° Si les ordres se trouvent parmi les démons ?..... 434
2° Si, parmi les démons, se trouve la prélature ?..... 437
3° Si l'illumination existe parmi les démons ?..... 440
4° Si les bons anges exercent la prélature sur les mauvais ?..... 442

QUESTION CX. — De la présidence des anges sur la créature corporelle.

(Quatre articles.)

1° Si la créature corporelle est administrée par les anges? 446
2° Si la matière corporelle obéit aux anges selon leur gré? 453
3° Si les corps obéissent aux anges pour le mouvement local? 458
4° Si les anges peuvent faire des miracles? 461

QUESTION CXI. — De la mutation de l'homme par l'ange.

(Quatre articles.)

1° Si l'ange peut illuminer l'homme? 466
2° Si les anges peuvent changer la volonté de l'homme? 471
3° Si l'ange peut changer l'imagination de l'homme? 475
4° Si l'ange peut changer les sens de l'homme? 479

QUESTION CXII. — De la mission des anges.

(Quatre articles.)

1° Si les anges sont envoyés en ministère? 482
2° Si tous les anges sont envoyés en ministère? 487
3° Si les anges qui sont envoyés assistent? 491
4° Si les anges de la seconde hiérarchie sont tous envoyés? 494

QUESTION CXIII. — De la garde des bons anges.

(Huit articles.)

1° Si les hommes sont gardés par les anges? 500
2° Si chacun des hommes est gardé par un ange? 503
3° Si le fait de garder les hommes appartient seulement au dernier ordre des anges? 507
4° Si c'est à tous les hommes que des anges sont députés comme gardiens? 512
5° Si l'ange est député à l'homme, pour le garder, dès le moment de la naissance? 516
6° Si l'ange gardien laisse l'homme quelquefois? 519
7° Si les anges s'attristent des maux de ceux qu'ils gardent? 521
8° Si parmi les anges il peut y avoir lutte ou discorde? 525

QUESTION CXIV. — De l'attaque des démons.

(Cinq articles.)

1° Si les hommes sont attaqués par les démons? 529
2° Si le fait de tenter est le propre du diable? 534
3° Si tous les péchés viennent de la tentation du démon? 539
4° Si les démons peuvent séduire les hommes par des miracles vrais? ... 541
5° Si le démon dont on a triomphé est mis par cela même hors de combat? 548

QUESTION CXV. — De l'action des créatures corporelles.

(Six articles.)

1° S'il est quelque corps qui soit actif? 552
2° Si dans la matière corporelle se trouvent certaines raisons séminales? . 561
3° Si les corps célestes sont cause de ce qui se fait ici dans les corps inférieurs? 569
4° SI les corps célestes sont causes des actes humains? 578
5° Si les corps célestes peuvent agir sur les démons? 582
6° Si les corps célestes peuvent nécessiter les choses soumises à leur action? 588

QUESTION CXVI. — Du destin.

(Quatre articles.)

1° Si le destin existe? 596
2° Si le destin se trouve dans les choses crées? 601
3° Si le destin est immuable? 604
4° Si toutes choses sont soumises au destin? 606

QUESTION CXVII. — De l'action de l'homme.

(Quatre articles.)

1° Si un homme peut enseigner l'autre? 616
2° Si les hommes peuvent enseigner les anges? 622
3° Si l'homme, par la vertu de son âme, peut agir sur la matière corporelle? 627
4° Si l'âme de l'homme séparée du corps peut mouvoir les corps, au moins d'un mouvement local? 630

QUESTION CXVIII. — De la propagation de l'homme par l'homme en ce qui est de l'ame.

(Trois articles.)

1° Si l'âme sensitive se propage en vertu de la génération? 634
2° Si l'âme intellective est causée par la vertu générative? 640
3° Si les âmes humaines ont été créées ensemble dès le commencement du monde? 647

QUESTION CXIX. — De la propagation de l'homme, en ce qui est du corps.

(Deux articles.)

1° S'il est quelque chose, de la nourriture, qui se charge en la vérité de de la nature humaine? 652
2° Si la semence est du superflu de l'alimentation? 662

Toulouse, Imp. Du. Ladoure-Privat, rue S'-Rome, 39. — 8552